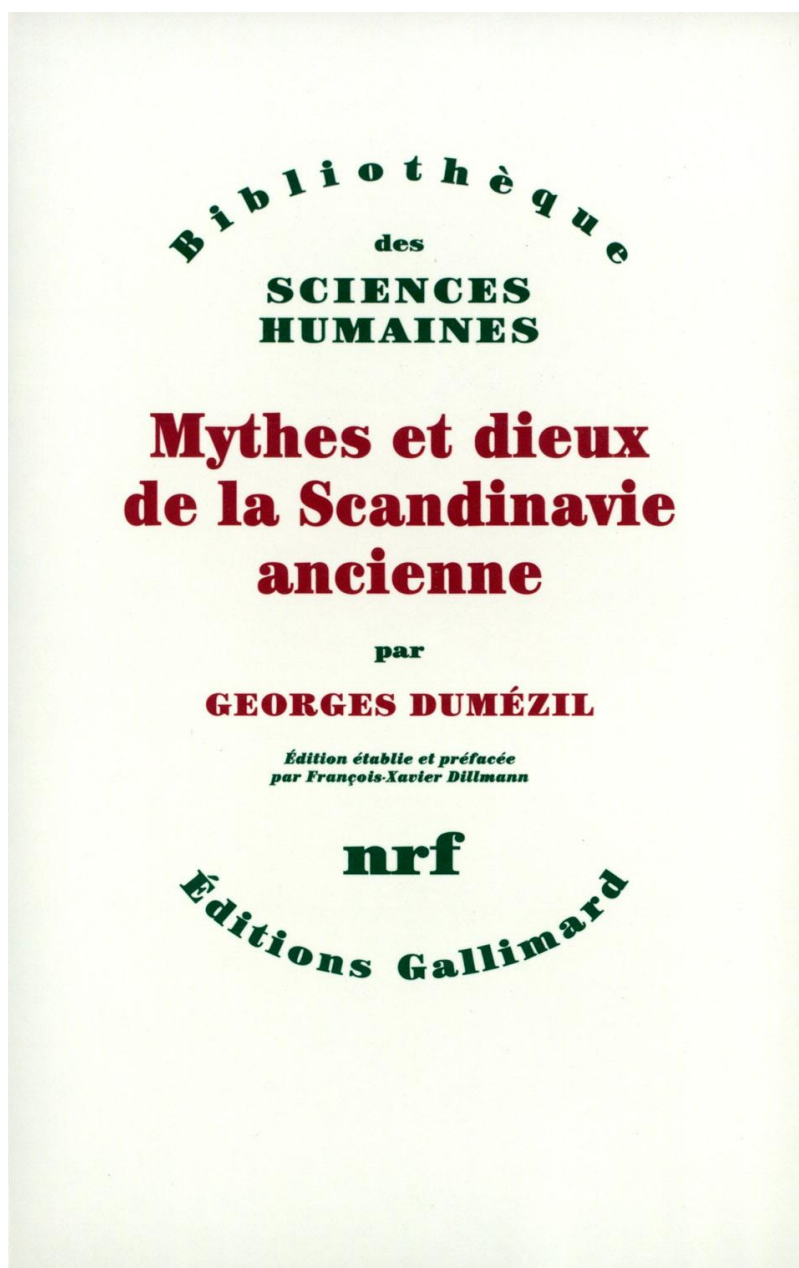


Мифы и боги древней Скандинавии

Жорж Дюмезиль



ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ

МИФЫ И БОГИ ДРЕВНЕЙ СКАНДИНАВИИ

Под редакцией и с предисловием Франсуа-Ксавье Дильмана



ГАЛЛИМАРД

Предисловие

Начиная с первого исследования сравнительной индоевропейской мифологии (*Le Festin d'immortalité*) и заканчивая последним сборником очерков (*Le Roman des jumeaux*), над которым он продолжал работать накануне своей смерти 11 октября 1986 года, Жорж Дюмезиль проявлял постоянный интерес к религии древних скандинавов. Как он позже рассказывал в одном из многочисленных интервью, которые он давал журналистам и [публицистам](#)¹ под вечер своей жизни, зимой 1916-1917 годов, только что поступив в Нормальную школу и уже обдумывая тему диссертации, Жорж Дюмезиль обнаружил в библиотеке на улице д'Ульм существование двух старых эддических поэм, которые побудили его провести, как он считал, "ослепительное" сравнение с индийской легендой. Как известно, впоследствии Жорж Дюмезиль весьма критически отзывался о своей докторской диссертации, посвященной циклу амброзии в различных индоевропейских мифологиях, но это первое знакомство с норвежской литературой оказалось особенно плодотворным, заставив молодого ученого начать изучение древних и современных скандинавских языков и, начиная с 1936 года, написать ряд работ, имеющих огромное значение для нашего понимания норвежской мифологии.

*

Именно в Школе высших исследований в первые месяцы 1925 года Жорж Дюмезиль начал изучать Скандинавию, посещая лекции Мориса Каэна о религии германских народов. Несомненно, по совету этого великого [филолога](#)², который некоторое время занимал должность преподавателя французского языка в университете Упсаль, Жорж Дюмезиль уже планировал отправиться в Скандинавию, чтобы, по его собственному колоритному выражению, "приручить германцев". Поскольку читательская аудитория в Упсале была несвободна, в декабре 1925 года он принял приглашение турецкого правительства преподавать историю религий в Стамбульском университете. В октябре 1931 года, когда должность в Упсале окончательно освободилась, Жорж Дюмезиль уехал из Турции в Швецию, где пробыл до июля 1933 года. Во время своего первого пребывания в Упсале он

приобрел глубокие знания не только древнеисландского и современного шведского языков, но и основных литературных источников древней Скандинавии, как норвежских (эддические и скальдические поэмы, исландские саги, "Эдда" Снорри Стурлусона и "История королей Норвегии" того же автора), так и латинских ("Gesta Danorum" Сакса Грамматика и хроника Адама Бременского). Он также завязал прочные дружеские отношения с рядом шведских ученых на сайте, а также с австрийским германистом Отто Хёфлером, который, будучи преподавателем немецкого языка в том же университете, в то время готовил к публикации свой главный труд о "человеческих обществах" у древних [германцев](#)³.

После Второй мировой войны именно в Скандинавии сделанное Жоржем Дюмезилем в 1938 году открытие о трехчастной идеологии индоевропейцев нашло самую сильную поддержку. Вернувшись в Упсалу в 1948 году, французский ученый был радушно принят индианистом Стигом Викандером, с которым вскоре начал тесное и плодотворное [сотрудничество](#)⁴. С тех пор почти каждый год Дюмезиль проводил несколько недель, работая в Швеции, в частности, в знаменитой Каролине Редивива, библиотеке Упсальского университета, который в 1955 году присвоил ему звание *почетного* доктора. Также были установлены связи с Данией, Норвегией, Исландией и даже Финляндией, которую Жорж Дюмезиль посетил летом 1936 года и откуда привез, наряду с богатым урожаем документов по *Калевале* и финскому фольклору, несколько вкусных анекдотов об актуальности сравнительной [лингвистики](#)⁵.

Хотя его симпатии к другим странам, конечно, не были исключительными (Турция, например, всегда была дорога его сердцу, и он с готовностью заявлял, что провел там самые счастливые годы своей жизни), привязанность Жоржа Дюмезиля к Швеции была глубокой. Об этом свидетельствуют его книги: многие из них посвящены коллегам или друзьям из Упсалы или Стокгольма и открываются цитатой из шведского автора. За поворотом страницы читатель часто наталкивается на шутливый намек на излишества студенческих вечеринок вечером 30 апреля (*Valborgsmässoafton*, северный вариант Вальпургиевой ночи) или на перевод стихов великого поэта Даларны, Эрика Акселя Карлфельдта, или, в одном из последних текстов, трогательное напоминание о "долгих вечерах упсальского лета, когда можно читать Лагерквиста или Софокла почти до полуночи, под светящимся небом, на опушке леса".

★

Первая монография Жоржа Дюмезиля в области скандинавских исследований, "*Мифы и смерть германцев*", была опубликована в 1939 году, всего через несколько месяцев после важнейшего события в истории сравнительной индоевропейской мифологии: В своих лекциях в Школе высших исследований, где он преподавал после возвращения из Швеции в 1933 году, автор признал "большие соответствия, которые заставляют нас приписывать индоевропейцам до их рассеяния сложную теологию, основанную на структуре трех функций - суверенитета, силы и плодородия". В Скандинавии он выделил триаду богов в святилище Старого Упсалы - Одина, Тора и Фрейра - и, в целом, разделение пантеона на Эсир и Ванесир. Это открытие заставило автора переработать план книги, сосредоточившись на трех основных темах: сначала "мифы о суверенитете", затем "мифы о воинах" и, наконец, "мифы о жизненной силе", сохранив при этом большую часть первоначального текста, который на сайте содержал ряд весьма тонких наблюдений за скандинавским обществом в дохристианскую эпоху.

Анализ германской концепции суверенитета, представленный в "*Mythes et dieux des Germains*" Марком Блохом в теплой [рецензии](#)⁶, был дополнен новыми аргументами в

некоторых работах, которые Жорж Дюмезиль публиковал с 1940 г. в постоянном темпе. В частности, в нескольких главах книги *"Митра-Варуна"* (1940 и 1948), где он попытался разграничить сферу действия богов Одина ("властителя магов", потерявшего глаз в источнике, где были спрятаны наука и разум) и Тира ("властителя юристов", который пожертвовал своей правой рукой, чтобы можно было заковать волка Фенрира), сравнивая диптих, образованный этими искалеченными людьми, с парой римских героев, которые были противниками Порсенны, Горацием Кодексом и Муцием Скаэволой.

Другие скандинавские боги были изучены в ходе исследований по сравнительной мифологии, написанных Жоржем Дюмезилем в то же время, а затем внимание обратилось в основном к истории о войне, которую вели Эсир и Ванир в начале времен: Набросанное в книге *"Юпитер, Марс, Квирин I"* (1941), это исследование было возобновлено путем тщательного анализа строф 21-24 эддической поэмы *"Völuspá"* и составило одно из самых привлекательных эссе в сборнике *"Tarpeia"* (1947 - перепечатано здесь стр. 7-43).

В книге *"Локи"* (1948) автор рассматривает "одного из самых необычных скандинавских богов", который, как таковой, озадачил несколько поколений германистов. Прежде чем осветить его - хотя бы частично - с помощью кавказских документов, прежде чем с восхитительной проницательностью провести различие между психологическими элементами ("импульсивный ум и собранный разум") и натуралистическими элементами (ветер и огонь) в этом типе божества, Жорж Дюмезиль реабилитировал, вопреки определенной гиперкритической традиции, рассказ исландского историка начала ^{xiii}века Снорри Стурлусона о древнескандинавской мифологии. Клод Леви-Стросс сравнил этот чрезвычайно важный рассказ с *"Discours de la méthode"*, когда приветствовал Жоржа Дюмезиля во Французской академии 14 июня 1979 г. В частности, отказ Стурлусона от смещения элементов, составляющих нарратив, и его забота о выявлении значимых групп.

В книге *La Saga de Hadingus* (1953, ср. *Du mythe au roman*, 1970) автор обратился к проблеме, сходной с той, что была поставлена в связи с достоверностью *Эдды* и древненорвежских поэм: он рассмотрел переложение скандинавской мифологии в эпическую историю датского народа одним из современников Снорри, Саксом Грамматиком. Он рассказал о процедурах, использованных этим клириком, близким к архиепископу Абсалону, при написании первых книг *"Gesta Danorum"*, о литературной работе над поэтическими источниками, которые иногда исчезали, а иногда сохранились только в Исландии, и о "переделках", которые он использовал, чтобы проследить правление одного из первых государей, Хадингус, освещая карьеру бога Ниорда, предоставил Жоржу Дюмезилю богатый материал, подкрепленный очень глубокой наукой и расширенный в таких приложениях, как *"Le poyé et le pendu"* (перепечатано здесь стр. 91-120) и исследование о герое Старкатере и его трех [гребцах](#)⁷.

Книга *Les Dieux des Germains* (1959), представленная как второе издание *Mythes et dieux des Germains*, ставила своей целью "более прочную и подробную демонстрацию" формирования скандинавской мифологии. Эта смена направления, более радикальная, чем можно было предположить по незначительному изменению названия, привела к появлению работы, которая заметно отличалась от первой: В четырех плотных главах автор сначала описал войну эсиров и ваниров, сосредоточившись на том, как она разворачивалась, и на общественном договоре, к которому она привела (глава I), затем уточнил свои взгляды на пару суверенных богов Одина и Тира (глава II), после чего обратился к эсхатологической драме в свете открытий Стига Викандера о *Махабхарате* и предложил решение для интерпретации бога Бальдра (глава III); Наконец, он размышляет о взаимоотношениях Одина

и Тора с войной, чтобы лучше определить удел Тора, отличив его от удела некоторых богов третьей функции, Ниорда, Фрейра и Фрейи (глава IV).

Намеренно ограниченное основными фигурами скандинавского пантеона, представление было, конечно, более четким, но, как сожалел Жорж Дюмезиль в предисловии, некоторые религиозные представления древних скандинавов не могли быть рассмотрены из-за ограничений сборника, в котором была опубликована [брошюра](#)⁸. Досье на такого сложного бога, как Хеймдалль, например, не удалось включить в книгу, и автору пришлось сослаться на статью, которую он посвятил ему в том же году в журнале *Études celtiques*. Та же участь постигла некоторые второстепенные фигуры в эддических поэмах, такие как Бюггвир и Бейла, или расширение мифологии Ниорда и Фрейра в фольклоре Северной Европы - темы, которые Жорж Дюмезиль рассматривал в некоторых статьях, которые под его пером часто предшествовали работам большего объема и которые для некоторых из них были включены в серию "оценок", состоящую из трех больших томов под названием "*Миф и эпос*" (1968-1973).

В области собственно скандинавистики автор написал около двадцати исследований, которые были опубликованы в период с 1947 по 1985 год в различных периодических изданиях, сборниках эссе и очерков. Именно это собрание текстов мы сочли тем более полезным объединить в настоящем [томе](#)⁹, что, поскольку оно не могло быть включено в книгу, сопоставимую по объему с *La Religion romaine archaïque* (1966 и 1974), тематика многих из них остается малоизвестной не только для образованной публики, но и для германистов. Таким образом, мы надеемся дать читателю более полное и единое представление о работе Жоржа Дюмезиля над мифами и богами древней Скандинавии.

★

Строго хронологический порядок, в котором представлены эти исследования, позволяет максимально точно проследить подход автора, его первые пробные шаги, паузы и новые начинания - подстегиваемые, в частности, замечаниями голландского германиста Яна де Вриса в ходе продолжающегося диалога между двумя учеными, и, прежде всего, решающий прогресс, достигнутый благодаря успешному сочетанию внутреннего анализа норвежских текстов и сравнения с латинскими, валлийскими и индийскими документами, как видно из статей "*La Rígspula et la structure sociale indo-européenne*" и "*Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdall*", опубликованных с разницей в год. Более того, такое расположение без прикрас показывает тематическое родство между основными проектами, открытыми на протяжении четырех десятилетий: после рассмотрения нескольких строф *Völuspá* и того света, который они бросают на войну эсиров и ваниров (с. 7-43), после отвлечения на другую эддическую поэму, *Lokasenna*, и две фигуры, близкие к Фрейру (с. 45-80), внимание переключается на смерть и похороны этого бога плодородия ("*La gestatio de Frotho III*", pp. 81-90; "*Le noyé et le pendu*", pp. 91-120), затем на выживание его отца Ниорда в скандинавском фольклоре морских джиннов (pp. 121-138), прежде чем будет обсуждаться воинское снаряжение богов "третьей функции" (pp. 139-150).

Интерпретация эддической поэмы *la Rígspula* (с. 151-167) подкрепляется определением Хеймдалля как "рамочного бога" (с. 169-188), роль которого в эсхатологической битве древних скандинавов логически ведет к рассмотрению досье другого загадочного бога, Видара Молчаливого (с. 239-253), чья роль была решающей в этой грозной битве. В то же время автор освещает изменения, которые Саксо Grammaticus внес в фигуру Бальдра Доброго, бога, чья смерть стала предвестником Рагнарека и который, как и Видар, избежал вселенского пожара ("*Balderus et Høtherus*", стр. 203-225), затем следует исследование

довольно схожего случая рассказа о некоторых приключениях бога Тора в трудах датского клирика ("Грам", с. 255-272; "Хорвендилл", с. 273-281).

В последних четырех статьях идеология тройственности рассматривается более непосредственно: сначала через наблюдение за иерархией функций и объектов в сказках, мифах и эпических сказаниях ("Трифункциональные объекты", с. 293-307); затем через комментарий к бесславному эпизоду любовных походов Одина ("Три коварства дочери Биллинга", с. 309-317) и, наконец, в подробном ответе на критику, высказанную одним из англо-скандинавов против основного тезиса книги *Les Dieux des Germains* (с. 319-341 и 343-368).

★

Жорж Дюмезиль иногда говорил, что его раздражает то, что он "всегда сводит себя к трем функциям¹⁰". Он охотно вспоминал, что занимался и другими вопросами, такими как "теория Авроры, зимнее солнцестояние, римский календарь и организации воинов". Этот том, сравнимый в скандинавском контексте со сборниками *Idées romaines* (1969) и *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), представляет собой новую - и поразительную - демонстрацию разнообразия и широты работ Дюмезиля, выходящих далеко за рамки функционального триединства, хотя некоторые статьи помогают пролить свет на механизмы и сферу его применения.

Наряду с множеством полезных заметок на такие разные темы, как двойственность погребальных техник и тема божественных близнецов, астрономические знания и космический бестиарий, древность королевского института, формирование некоторых перифрастических оборотов речи (*кеннингар* норвежских поэтов) или сила золота, эти двадцать с лишним исследований дают новые решения вопросов, давно обсуждавшихся германистами: Например, ход событий во время войны между эзирями и ванами; природа Гуллвейга; функции Бюггвира и Бейлы; отношения между богом Ниордом и богиней Нертус; смерть Фьёльнира в чане с медовухой; имя *Pur*, данное богу Хеймдаллю в прозаическом прологе знаменитой эддической поэмы; соотношение между мифами и народными сказками и т. д.

Среди членов скандинавского пантеона, чьи черты проявляются более отчетливо и чья роль в эсхатологической драме становится гораздо понятнее после прочтения этих страниц, - Хеймдалль-богоборец и Видар-молчаливый эсир. Именно здесь сравнительный метод действительно блистает: В конце тщательного анализа тех немногих остатков их описания, которые сохранили норвежские источники, Жорж Дюмезиль приводит для первого документы из валлийского фольклора, которые позволяют нам, с одной стороны, "додумать" связи между скандинавским богом и бараном, а с другой - историю водного рождения этого сына девяти матерей, прежде чем сблизить его с ведийским и доведийским небесным богом Дьяухом и его воплощением в виде Бхишмы в водах Ганга. Что касается второго, Видара, то сравнение образа действий этого бога, "почти такого же сильного, как Тор", в финальной фазе Рагнарека с эпизодом "трех шагов Вии" в постведической мифологии приносит Жоржу Дюмезилю двойной успех: Не только понятие пространства становится первичным в определении Видара как мстителя Одина и спасителя вселенной, но и подробный рассказ об эсхатологической битве, данный Снорри в "Эдде", реабилитируется именно в этом пункте.

Причины "доверять науке и совести великого исландца", изложенные в "Локи" с твердостью, оттеняемой порой свирепым чувством юмора по отношению к лидеру гиперкритической школы, повторяются и значительно усиливаются в ходе этих исследований и набросков. Восстановление свидетельства Снорри Стурлусона распространяется здесь на новые главы

"Эдды", а также на монументальную "Историю королей Норвегии" (в частности, "Инглинга сагу" или "Историю Инглингара", т.е. рассказ о мифическом происхождении династии), а также охватывает шедевр XIII века, авторство которого современная наука охотно приписывает исландскому аристократу, - "Эгильс сагу" (или "Историю Эгиля").

Именно достоверность этого прекрасного повествования стала предметом одного из последних научных сражений автора: в возрасте восьмидесяти пяти лет Жорж Дюмезиль с неизменной энергией и неизменной эрудицией отразил атаки, предпринятые зачастую значительными учеными против наиболее правдоподобной интерпретации поэтического перифраза, и сумел доказать связность глав LVI и LVII "Саги об Эгильсе" с помощью более требовательной филологии и более внимательного прочтения норвежского текста. Зрелище, предложенное этим поединком, - не последний повод для восхищения в данном сборнике.

Франсуа-Ксавье Дильманн

1. См., в частности, интервью с Жаком Бонне и Дидье Пралоном в Jacques Bonnet (ed.), *Georges Dumézil*, Paris et Aix-en-Provence, Centre Georges-Pompidou et Pandora Éditions (Cahiers pour un temps, II), 1981, pp. 15-44; *L'Express*, 5-11 сентября 1986 ("La mémoire des dieux". Интервью с Сильвеном Паскье); и книгу *Entretiens avec Didier Eribon*, Gallimard ("Folio Essais"), 1987.
2. Морис Каэн (1884-1926) написал две блестящие диссертации: "Исследования религиозной лексики древнескандинавского языка" (*Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave*). *La libation* (Париж, Оноре Шампюан, "Лингвистический сборник, изданный Парижским лингвистическим обществом", IX, 1921) и *Le Mot "Dieu" en vieux-scandinave* (Париж, Оноре Шампюан, "Лингвистический сборник, изданный Парижским лингвистическим обществом", X, 1921). В январе 1925 года он был назначен временным преподавателем секции религиоведения Высшей практической школы. В ноябре того же года он был избран руководителем исследований по германской филологии в секции историко-филологических наук, но, будучи уже тяжело больным, он смог преподавать там только несколько месяцев.
3. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt am Main, Verlag Moritz Diesterweg, 1934); именно Отто Хёфлер предисловил немецкий перевод "Локу" (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959); о связях между Дюмезилем и Хёфлером со времен их совместной работы в Упсальском университете см. также наше вступительное замечание к статье "Balderus et Høtherus", здесь на с. 204.
4. Именно на основе анализа Дюмезиля Викандер нашел ключ, который позволил ему объяснить структуру "Махабхараты". Впервые опубликованное на шведском языке в журнале *Religion och Bibel* (VI, 1946, pp. 27-39), это важное исследование было переведено на французский язык и подробно прокомментировано Дюмезилем в книге *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1947, pp. 37-53 (см. также *Mythe et épopée*, I, 2^e édition, 1971, pp. 42 и далее). В других работах шведский ученый рассматривает эсхатологию древних скандинавов, сравнивая ее с индоиранскими данными: см. его статью "Germanische und indo-iranische Eschatologie", *Kairos*, II, 1960, pp. 83-88.
5. См. [здесь, например](#).
6. См. *Revue historique*, CLXXXVIII, 1940, pp. 274-276.

7. Это одна из основных разработок в книге *"Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens"* (1956, pp. 80-93 и 107-111), переизданной в 1969 (и снова в 1985) под названием *"Heur et malheur du guerrier"*. См. также первую главу книги *"Миф и эпос"*, II (1971, ср. 2^е издание, 1977).

8. Возглавляемый Жоржем Дюмезилем, сборник "Мифы и религии", первым томом которого стали *"Мифы и диалекты Жермена"*, а тридцать восьмым - *"Диалекты Жермена"*, был основан в 1939 году Полем-Луи Кушу в Либрари Эрнест Рену (Издательство французских университетов).

9. За исключением нескольких статей, которые не очень хорошо поддаются перепечатке, либо потому, что они были ответом на критику, которую было бы необходимо включить, чтобы понять ответы Жоржа Дюмезиля ("L'étude comparée des religions des peuples indo-européens", в *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* [Tübingen], LXXVIII, 1956, pp. 173-180, которая последовала за статьей немецкого германиста Карла Хельма, "Mythologie auf alten und neuen Wegen", *ibid*, LXXVII, 1955, pp. 333-365 - этот автор, в свою очередь, прокомментировал ответ Жоржа Дюмезиля, *ibid*, LXXVIII, 1956, p. 181; "Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg", в *Annales. E.S.C.*, сентябрь-октябрь 1985 г., n^(o) 5, pp. 985-989, которая отвечает на нападки итальянского медиевиста, впервые опубликованные в *Quaderni storici*, декабрь 1984 г., pp. 857-882, затем переведенные под названием "Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de Georges Dumézil" в *Annales. E.S.C.*, July-August 1985, n^(o) 4, pp. 695-715), или что они лишь частично касались скандинавского поля, включая разработки по существу историографического характера, например, пространные переводы оценок, сделанных иностранными учеными ранних работ автора ("Tripartita" fonctionnels chez divers peuples indo-européens", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXI, January-June 1946 [publ. July 1947], pp. 53-72 - германские факты рассматриваются в параграфах III ["Blanc, rouge et noir dans le monde indo-européen"], IV ["Une formule juridique tripartite en Islande"] и V ["Les trois fonctions sociales et la pierre runique de Sparlösa (Suède)"]). По согласованию с Пьером Нора, директором Библиотеки гуманитарных наук, мы не включили в этот том очерки 76 ("Мимир и Квасир. Обезглавленные и раздробленные в Скандинавии"), 78 ("Индо-скандинавские сравнения. Обезглавленные и раздробленные"), 82 ("Ньёбир и Фрейр. Pères et fils gémeaux"), 97 ("Íðunn et Gefjún"), 98 ("Bragi I. Bragi II") и 99 ("Viṣṇu, Víðarr et l'espace [suite]"), которые под редакцией Жоэля Х. Грисварда вошли в посмертный сборник *"Le Roman des jumeaux"*, недавно опубликованный в том же сборнике. Исключение сделано для эскиза 96 ("Les trois ruses de la fille de Billingr. Les trois fonctions: entre l'homme et la femme"), который автор первоначально написал для одного из номеров журнала *Ogam-Tradition celtique*. Наконец, следует отметить, что одно из пяти эссе, вошедших в сборник под названием *Tarpeia* (1947), также включено сюда, поскольку оно представляет большой интерес для понимания нескольких строф эддической поэмы *la Völuspá* и, через них, для изучения войны между эсирами и ванирами.

10. См. интервью с Жаком Бонне и Дидье Пралоном (см. выше, п. 1), с. 34.

ПРИМЕЧАНИЕ К ДАННОМУ ИЗДАНИЮ

Объединение в одном томе исследований, первоначально опубликованных в различных периодических изданиях и коллективных сборниках, как французских, так и зарубежных, или в работах, принадлежащих к коллекциям, которые сильно отличались друг от друга, означало, что - если мы хотели избежать наличия несоответствий, которые могли бы

затруднить чтение, - нам пришлось пересмотреть цитирование норвежских текстов, библиографические ссылки и, прежде всего, имена собственные.

С учетом этого написание скандинавских имен было унифицировано на основе принципов, которыми мы руководствовались при подготовке перевода "Эдды" Снорри Стурлусона (Gallimard, 1991) и, в последнее время, "Истории королей Норвегии" исландского автора (Gallimard, 2000): Таким образом, норвежские боги и герои, известные в норвежских литературных источниках под такими именами, как *Асгерд, Бьёрн, Эйрик, Фрури, Ньёрн (или Ниёрн), Óðinn, Сигурр, Тир и Þórr*, представлены здесь в упрощенном написании, более доступном для французского читателя: *Asgerd, Biorn, Éric, Frodi, Niord, Odin, Sigurd, Tyr и Thor*. (Разумеется, эта процедура не применялась ни к норвежским текстам, ни к произведениям, о которых говорит автор).

Цитаты из эддических поэм были стандартизированы на основе справочного издания, подготовленного Йоном Хельгасоном, а многочисленные ссылки на "Эдду" Снорри были пересмотрены по изданию Финнура Йонссона, но с учетом "Гюльфагиннинга" и прозаических отрывков *Skáldskaparmál*, издания, подготовленного совместно Анной Хольтсмарк и Йоном Хельгасоном. (Более подробную информацию об этих изданиях, а также подборку переводов и список основных работ Жоржа Дюмезиля, цитируемых в книге, можно найти в Библиографическом приложении).

При подготовке текста мы максимально точно следовали первому печатному варианту каждого из девятнадцати исследований, собранных в этом томе, учитывая по возможности рукописные исправления, сделанные Жоржем Дюмезилем на оттисках его статей или на копиях его работ. Если исследование было использовано автором в последующей публикации, мы, естественно, сохранили все внесенные в него изменения и постарались указать на них во вступительном примечании, которое предшествует каждому исследованию. (В этих примечаниях мы также указываем точные ссылки на первую публикацию исследования и, где это возможно, на его последующие переиздания; мы также указываем первую формулировку его названия, если она мало или много отличается от той, которая используется в настоящем сборнике, и добавляем другие подробности, в частности библиографические, где это необходимо).

То тут, то там в тексте или в сносках добавлено несколько слов, несколько ссылок на научные труды или даже несколько предложений, чтобы облегчить понимание отрывка. Данная работа, в которой, как правило, используются квадратные скобки, в основном касается перевода цитат, приведенных автором в публикациях на различных скандинавских языках, а также нескольких произведений классической древности, в переводе которых великодушно согласился помочь г-н Доминик Брикель, директор по исследованиям Практической школы высших исследований.

Франсуа-Ксавье Дильманн

Тарпея

Данное исследование изначально было одной из пяти диссертаций, вошедших в сборник под названием *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*. Опубликованная издательством Éditions Gallimard в 1947 году, работа вошла в сборник *Les mythes romains*.

Тема этого мемуара, который длится со страницы 249 по страницу 291 и который, как утверждает автор во вступительных строках предисловия, "более или менее независим" от других эссе в той же книге, была впервые набросана, по крайней мере в том, что касается фигуры Гуллвейга, в "*Мифах и смерти немцев*" (1939, с. 150-151); она была развита в нескольких лекциях в Высшей практической школе, в частности, в марте 1946 года.

Это исследование было обобщено Жоржем Дюмезилем в книге *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949, pp. 125-142 - воспроизведено в *La Religion romaine archaïque*, 1966, pp. 78-84; ср. второе издание, 1974, pp. 82-88); см. также *Les Dieux des Germains* (1959, pp. 8 et seq.), *Mythe et épopée*, I (ср. второе издание, 1974, pp. 288 et seq.), *Du mythe au roman* (1970, pp. 95-105) и все работы, в которых автор касался скандинавского мифа о войне Эсира и Ванира; см. также его ответ в "*Юпитере, Марсе, Квируне*", IV (1948, стр. 186) на рецензию Жана Байе о *Тарпее* в *Revue des études latines* (XXV, 1947, pp. 420-422) и примечание, напечатанное в конце статьи "Карна" в *Revue des études latines* (XXXVIII, 1960, pp. 98-99), в ответ на замечание Жана Божье в той же рецензии (XXXVII, p. 393).

В сборнике *Тарпея* содержатся и другие интересные разработки по мифологии древних скандинавов, в частности, по теме "черных эльфов", гномов и функциональных шедевров (с. 210-214), воскрешения козлов бога Тора (с. 212-213) и "новендиального деления кольца Драупнира" (с. 231-238).

I. Первая война Рима - *fólkvíg fyrst í heimi*

Способ формирования первобытного Рима (через войну, затем примирение будущих титов с будущими рамнами и лукерьями) нашел замечательную параллель в способе формирования общества скандинавских богов (через войну, затем примирение богов ванов с богами асов). В обоих случаях партнеры представляются как этнические и функциональные группы, как два соседних общества, сформировавшиеся и специализировавшиеся таким образом, что они дополняют друг друга и представляют собой готовые элементы синтеза: спутники Тита Татия - богатые специалисты по сельскому хозяйству - объединяются со спутниками Ромула, определяемыми поклонением и политическим суверенитетом, и спутниками Лукумо, чистыми техниками войны (Propertius, IV, 1, 9-32, прокомментировано в *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 136 и далее, и в "*Рождении Рима*". *Jupiter, Mars, Quirinus*, II, pp. 86 et seq.); Ваны - специалисты по богатству и плодородию и объединены с Эсирами, которые окружают мага и правителя Одина и *Ása-Pórr*, Тора-бойца. В обоих случаях происходит интимное слияние: Тит Татий вместе со своим народом поселяется на римской земле и становится царем смешанного общества так же, как Ромул; ваны передают эсирам двух главных богов и главную богиню своей группы, Ниорда, Фрейра и Фрейю; Теоретически эта передача первоначально осуществлялась как заложников, но три божества так быстро и так хорошо натурализовались, что именно Ниорд сменил Одина на посту короля, когда тот "умер", и

именно Фрейр, а затем и его потомки, получили королевскую власть в смешанном обществе. В обоих случаях, наконец, сначала идет долгая и ожесточенная война с переменными успехами, а затем эта война заканчивается примирительным договором, который уже никогда не будет поставлен под сомнение: Никогда больше в "римской истории" мы не услышим о конфликте между сабинами Тита Тация или их наследниками и первыми спутниками Ромула или их наследниками; в частности, разница в происхождении, "раса", никогда не будет использована в последующих спорах (сецессиях, восстаниях и т.д.) между плебеями и римлянами. Точно так же скандинавская мифология не знает конфликта между эсирами и ванирами после ожесточенной первоначальной войны. Так же обстоит дело и в индийской легенде, объясняющей окончательное формирование божественного общества допуском ачвинов к жертвоприношениям: Соглашение между Индрой, богом-царем и воином, и ацвинами, повелителями изобилия, является договорным завершением острого конфликта; но, достигнув его, оно больше никогда не обсуждается и превращается между Индрой и ацвинами в своего рода выборную близость, в тесную дружбу, почти эгалитарную, несмотря на иерархию функций.

Наряду с этими общими аналогиями существуют многочисленные сходства между деталями римского рассказа Тита Ливия и скандинавского рассказа Снорри (*Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 162-166). И столь многие совпадения трудно объяснить, если упорно видеть в легенде о войне Ромула и сабинян, с одной стороны, и в легенде о войне эсиров и ванов, с другой, память об исторических событиях, конфликт двух народов. Доводы, которые иногда приводят в пользу скандинавской легенды - Карл Вайнхольд, Хенрик Шюк, Ойген Могк... - крайне неубедительны; что касается гипотезы о подлинном конфликте, за которым последовало слияние, между сабинами и прароманнами в самом начале римской истории, то мы показали ее трудности и неправдоподобность в целой главе "*Рождения Рима*" (*Jupiter, Mars, Quirinus*, II, chap. III, pp. 128-193, "Латины и сабиняне: история и миф"). Мы продолжаем верить, что то тут, то там, в человеческой "истории" или божественной "истории", использовался один и тот же родовой миф: тот самый, который с индоевропейских времен объяснял, как сформировалась трехчленная модель общества, в этом мире или в другом - неважно.

Но до сих пор в наших различных сравнительных очерках мы рассматривали эти две мифические войны только с *точки зрения их исхода*. Мы даже рискнули высказать следующее предположение (*Jupiter, Mars, Quirinus*, I, p. 161): "Миф, конечно, рассказывает о войне, но центр его тяжести находится в заключающем ее прочном договоре, который устанавливает нынешний порядок мира и общества путем установления "нормальных" отношений между божественными [или эпическими] покровителями социальных функций. И война здесь, несомненно, служит только для того, чтобы представить договор, подобно тому как в мифах о сотворении мира хаос сначала упоминается только для того, чтобы выявить порядок, который следует за ним...; выражая логические отношения в драматической форме, мифы охотно "реализуют" и затем "исправляют" несчастья, которых соответствующие обряды, институты и моральные заповеди призваны просто избежать".

Такое пренебрежительное, негативное отношение ко всему, что предшествует заключительному договору в двух легендах, было вызвано двояким чувством. С одной стороны, мы смирились с тем, что для фактической *войны* между Эсирами и Ванирами у нас есть только общие фразы Снорри (*Ynglinga saga*, гл. IV, начало): "Один шел со своим войском против Ваниров; но Ваниры сопротивлялись и защищали свою страну; иногда одна сторона, иногда другая побеждала: каждая опустошала страну другой, и они причиняли друг другу взаимный ущерб. Но когда обе стороны устали от борьбы, они согласились встретиться,

чтобы примириться. Они заключали мир и отдавали друг другу заложников...". С другой стороны, мы признали, что те немногие конкретные эпизоды, которые римляне рассказывали о *битвах* Ромула и Тация, были для нас непригодны либо потому, что были взяты из фольклора восточного Средиземноморья, либо потому, что они были связаны с римской почвой или образовались в результате устаревания подлинных событий, но более поздних, в римской истории. В таких условиях, очевидно, не было ничего для сравнительного изучения.

Однако с 1941 года мы почувствовали необходимость пересмотреть эти два суждения. Мы слишком быстро приняли "результаты" критики, которая была либо плохо проведена, либо вышла за рамки своих прав. Давайте рассмотрим эти два случая по очереди.

II. *Völuspá*, ул. 21-24

Во второй половине своей карьеры Эйген Могк с какой-то безмятежной яростью создавал по сути разрушительные работы; В нервных статьях, похожих на пасквилы, преимущественно нападающих на Снорри, а также на эддические поэмы, он стремился показать, что свидетельство исландского ученого о мифологии постоянно подозревается в одном из четырех смертных грехов - фальсификации, выдумке, интерпретации и комбинации, и что большое количество отрывков *Эдды* в стихах, где можно было бы найти хотя бы аллюзии на сцены, позже дискурсивно пересказанные Снорри, должны быть интерпретированы совершенно по-другому: Короче говоря, игра в резню, из которой традиционная документация выходит избитой и стерилизованной. Война Эсира и Ванира была именно поводом, сценой, если хотите, одного из самых примечательных эпизодов этой другой войны.

До Могка считалось само собой разумеющимся, что 21-24 строфы *Völuspá* относятся к войне между эсирами и ванирами. Тема и дух этой длинной, великолепной поэмы хорошо известны: это быстрый, затаивший дыхание обзор основных моментов прошлой и будущей истории мира, серия видений, пересказанных и "ватицированных" (*spá*) провидицей (*völva*) на эллиптическом, но сильно артикулированном языке. Порядок сцен, в общем, хронологический, но есть и более глубокий, логический, эсхилловский порядок, упорядоченный своего рода Немезидой: порядок проступков и наказаний, неосторожностей и случайностей; автор не объясняет эти последовательности прямо, либо потому, что аудитория, к которой он обращается, знает и знает их, либо потому, что он счел более художественным позволить им быть угаданными. Дело в том, что их можно угадать, и критики XIX века вывели их на свет, казалось бы, в условиях, которые везде были правдоподобными.

Так, после вступления (строфа 1), после строф о зарождении мира (строфы 2-5), о регулировании богами времени дня и ночи и введении первых техник (строфы 6-8), о создании, также богами, гномов (строфы 9-16) и первой человеческой пары (строфы 17-18), и, наконец, после упоминания Мирового Древа (строфа 19), из подножия которого появляются три Норны - Прошое, Настоящее, Будущее (строфы 19-20), *völva* продолжает:

21. Þat man hón fólkvíg

21. fyrst í heimi,

21. эр Гуллвейго

21. geirom studdu

21. ok í hqll Hárs

21. hána brendo,
21. þrysvar brendo
21. þrysvar borna,
21. opt, ósialdan ;
21. þó hón enn lifir.
22. Heiði hana héto
22. hvars til húsa kom,
22. völo vel spá,
22. vitti hón ganda ;
22. seið hón kunni,
22. seið hón leikinn,
22. æ var hón angan
22. illrar brúðar.
23. Þá gengo regin ǫll
23. á røkstóla,
23. ginnheilög goð,
23. ok um þat gættuz,
23. hvárt skyldo æsir
23. afráð gialda
23. eða skyldo goðin ǫll
23. gildi eiga.
24. Флейгди Óдинн
24. ok í fólk um skaut,
24. Þat var enn fólkvíg
24. fyrst í heimi ;
24. brotinn var borðveg<g>r
24. borgar ása,
24. knátto vanir vígspá
24. völlu sporna.

21. Она помнит первую в мире армейскую войну,

21. когда они подняли на мечах Гуллвейг ("Пьянство золота")

21. и в зале Харра [Одина] они сожгли его,

21. Трижды сгореть, трижды родиться,

21. часто, а не редко - но она все еще жива.

22. Ее называли ведьмой, куда бы она ни пошла,

22. очень заметная *vǫlva*; она практиковала чары,

22. Она околдовывала везде, где только могла, она околдовывала беспокойный ум,

22. Ей всегда нравилось быть плохой женщиной.

23. Все боги (*регин*) отправились на Стулья Решений,

23. святейшие божества (*goð*), и приняли совет об этом:

23. Или же Эсиры будут платить дань в качестве компенсации (*gjalda*),

23. или все боги получают компенсацию (*гильди*)?

24. Один освободил (свой меч) и бросил его в отряд воинов:

24. Это была первая в мире война между армиями;

24. разрушена крепостная стена эсиров,

24. воинственные ваны смогли пройти по равнинам.

Текст продолжается строфой, отсылающей к другой истории - о ростовщической сделке, заключенной между богами и великаном-каменщиком для строительства "Ограды Эсира" (вместо замка, взятого штурмом в строфе 24, стихи 5-6?): каменщик попросил и получил обещание, что в качестве платы ему будут доставлены солнце, луна и Фрейя:

25. Þá gengo regin ǫll

á røkstóla,

ginnheilög goð,

ok um þat gættuz,

hverir hefði lopt alt

лæви бландит

eða ætt iǫtuns

Óðs mey gefna.

25. Все боги отправились на Стулья Решений,

святейших божеств, и дали совет по этому поводу:

Кто смешал все небо с несчастьем

и, в род великана, отдал юную дочь Одру?

.....

Эти строфы 21-24 содержат несколько неясных деталей, а также несколько слов, в которых чтение колеблется; но, кажется, или, по крайней мере, казалось до Ойгена Могка, мы можем отметить много определенностей или вероятностей. Перед нами традиционная интерпретация, просто улучшенная или облегченная по некоторым пунктам (например, без отождествления Гуллвейг с Фрейей, которое допускают Мюлленхофф, Вайнхольд...):

1) *Априори* "первая война армий", которая тревожит мир, скорее всего, является войной двух великих божественных родов, Эсиров и Ваниров, которые, как мы знаем, также столкнулись; но это *априори* подтверждается строфой 24, где (стихи 5-6) замок Эсиров явно захвачен победоносными противниками и где (стихи 7-8) Ваниры справедливо представлены как победители.

2) Упоминается лишь несколько эпизодов войны. Первый (строфы 21-22) можно было бы в крайнем случае рассматривать как саму причину конфликта, хотя это предположение, часто высказываемое, никак не навязывается текстом (в котором говорится лишь: "Она помнит первую войну... когда они прорвались...") и плохо согласуется с рассказом Снорри (*Ynglinga saga*, гл. IV: "Один шел против ванов со своим войском..."). В любом случае, женская фигура по имени Гуллвейг, то есть "Пьянство (или Сила) Золота", подвергается нападению существ, которые не названы, но которые могут быть только Одним и его последователями, то есть эсирами, поскольку затем ее сжигают сами "в зале Одина". Они бьют ее шестью, так что она все еще стоит прямо, поддерживаемая оружием, которое проходит через нее (по крайней мере, таково косвенное значение выражения *geirom studdu* "они подперли ее шестью"). Затем они подвергают ее операции, тройному обжигу, который был истолкован как перенос техники, используемой ювелирами (ср. выражение *brent gull* "обожженное, очищенное золото"), но который поэт рассматривает как тройную, неудачную попытку убить ее.

Что это была за Гуллвейг, эта "Пьянь золотая"? Где эсиры напали на нее? Снаружи или уже дома? Мы не знаем, но поэт определенно видит в ней чуму, а в ее выживании - несчастье: она ведьма, она путает духов и особенно очаровывает "дурную женщину" (несомненно, собирательное единственное число: все плохое о женщинах). Поскольку поэт неоднократно использует глагол *síða* (st. 22, v. 5-6) для описания магии Гуллвейг и поскольку мы знаем от Снорри (*Ynglinga saga*, гл. IV, конец), что слово *seiðr* относилось к особой форме магии ванов, мы вправе думать, что Гуллвейг - вана. Это соответствует ее имени, ее сущности: золото, как богатство, должно быть уделом ванов, этих богов, покровительствующих роскоши во всех ее проявлениях. Это также объясняет, почему Гуллвейг в начале военных действий против ванов подвергается нападению эсиров и, пережив мученическую смерть вопреки всему, выступает в качестве злой силы в мире эсиров (st. 22).

3) Второй эпизод (ст. 24) носит чисто военный характер, представляет собой схему действий. Один бросает свой меч во вражеское войско; замок эсиров взят, а ванам позволено ступать по равнинам. Иногда предполагается, что после 24-й строфы была утеряна еще одна или несколько строф, в которых говорится о восстановлении ситуации эсирами (поскольку Снорри говорит, что "то одна, то другая сторона одерживала победу") и о ликвидации путем заключения равного мира этой чрезмерно сбалансированной войны. Гипотеза

бессмысленна: провидица *Völuspá* никогда не говорит всего; она описывает, словно молния, две-три существенные черты эпизода и предоставляет памяти слушателей достраивать картину.

Другие авторы считают, что 24-я строфа, расположенная в таком виде, знаменует собой шаг назад в повествовании, что она, как говорят риторы, является *гистероном-протероном*: претеритные времена первой строки (*fleygði, skaut*: "заставил летать", "бросил") и строк 5-6 и 7-8 (*brotinn var, knátto*: "был сломан", "мог") следует воспринимать как прошедшее совершенное ("заставил летать" и т. д.), что вернет нас к событиям второй строки. Если строфа 24 таким образом возвращается к военным действиям, это может быть связано с тем, что следующий эпизод (строфы 25-26) касается строительства новой "Ограды Эсира", и необходимо было заранее упомянуть об ущербе, нанесенном войне первому "замку" Эсира. Существует даже мнение, что первые две строки строфы 24 возвращают сюжет к самому началу военных действий: жест Одина, бросающего копье, - это просто акт, открывающий войну, акт, эквивалентный римскому ритуалу феодала, который объявляет войну, бросая *hastam ferratam aut sanguineam præustam* на вражескую территорию (ср. Jean Bayet, "Le rite du fécial et le cornouiller magique", in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École de Rome*, LII, 1935, pp. 29 ff). Мы обсудим эту дополнительную гипотезу позже.

4) В любом случае, предмет обсуждения богов в последних четырех строках 23-й строфы кажется ясным, несмотря на смущение некоторых экзегетов. Очевидно, что существует альтернатива: заинтересованные стороны должны выбрать между двумя взаимоисключающими решениями (*hvárt... eða... 'utrum... an...'*). Очевидна также оппозиция между "эсирами", упомянутыми в первом члене альтернативы, и выражением "все боги" во втором, и эта оппозиция может быть только оппозицией части и целого - эсиров, с одной стороны, рассматриваемых как один из борющихся божественных родов, и всех божественных родов, с другой. Наконец, один и тот же термин, один и тот же юридический корень, доминирует в этих двух решениях, в первом случае через глагол *gjalda*, во втором - через существительное *gildi*; Вполне вероятно, что этот *gjalda* и этот *gildi* должны быть поняты по отношению друг к другу, с тем же значением и тем же нюансом, и мы должны исключить любой перевод, который указал бы на *gildi* в другом направлении, чем *gjalda* (в частности, перевод Геринга, который переводит *afráð gjalda* как "платить дань", а *gildi* как "право на поклонение и жертвоприношение"); придавая этим двум техническим словам их самое обычное значение, мы получаем: "... Будут ли эсиры (*одни*, как побежденные) платить дань (победителям) в качестве компенсации? Или (поскольку нет ни победителей, ни побежденных) все боги (два противоборствующих божественных клана) будут (в равной степени) иметь право на компенсацию?" Теперь это второе решение правильно соответствует тому, что Снорри говорит в терминах "репараций" о пакте, который фактически положил конец войне: не было ни победителей, ни побежденных, и каждая из двух сторон дала другой заложников в равном количестве и ценности, человек за человека. Итак, если мы признаем (рассматривая строфу 24 как шаг назад), что строфа 23 действительно намекает на окончание войны (см. [выше](#), пункт 3), то ее содержание соответствует нашим ожиданиям. Если же мы предпочтем оставить события в том же порядке, что и в строфах, то нам придется признать, что после насилия, причиненного сначала эсирами Гуллвейгу, а затем Гуллвейгом им, все боги обсуждали, должны ли эсиры, как сторона, несущая главную ответственность, быть единственными, кто обязан "возместить ущерб", или же, поскольку ущерб был эквивалентным, компенсация должна быть уравновешена между эсирами и ванами; если бы эти размышления не увенчались успехом, но только тогда они привели бы к драке,

описанной в строфе 24. Последнее объяснение возможно, но оно кажется нам менее естественным, чем первое.

III. Обсуждение возражений Ойгена Могка

В короткой десятистраничной статье в журнале "*Folklore Fellows Communications* LVIII" (Хельсинки, 1925) Ойген Могк стремился разрушить только что изложенную интерпретацию, которую, повторим, можно назвать в целом традиционной. Точно так же в "*Фольклорных связях*", LI, он думал уничтожить традицию о Квасире (уже вскользь излагая свое наступление на легенду о войне ванаов); точно так же в "*Фольклорных связях*", LI и LVII, он думал снять с Локи всю ответственность за убийство Бальдра... В другом месте у нас будет случай показать тщетность всего этого фехтования, теория которого в краткой форме - на восемнадцати страницах - была вновь рассмотрена в том LXXXIV (fascicule 2) *Berichte* Саксонской академии (1932). Здесь мы должны ограничиться тем, что Могк называет "гигантомахией *Vqluspá*".

В соответствии с лучшей тактической доктриной, первый удар наносится в центральной точке, в стихах 5-6 и 7-8 строфы 24, по тем, кто, противопоставляя Эсира и Ванира в двух ситуациях, которые кажутся ситуациями почти победителей и почти побежденных, предполагает, что это действительно война Эсира и Ванира. Давайте попробуем представить себе ситуацию, - говорит Ойген Могк (стр. 3). Эсиры защищают себя в своем замке. Следовательно, их противники, ваны, должны были находиться на открытой местности, прежде чем прорваться через стены. Как же так получилось, что они "ступали по равнине" (стихи 7-8) только *после того, как* проломили стену (стихи 5-6)? Это абсурд, *das ist ganz widersinnig*. Эти последовательные позиции, порядок, в котором они заняты, имеют смысл только тогда, когда их относят к другой армии, осажденной. Поэтому мы должны предположить, что ваны также находились в замке Эсира, связанные с судьбой Эсира, до пролома стены и что только после пролома, когда замок был взят, они отложили и продолжили битву на открытой местности. Объяснение этому простое: в деле, о котором повествует "*Vqlva*", эсиры и ваны должны были быть союзниками, у них должны были быть одни и те же противники, а этими противниками могут быть только обычные враги всех богов, великаны. Строфы 21-24 *Vqluspá*, отнюдь не показывающие Эсира в конфликте с Ванами, показывают два клана в солидарности, равно как и в конфликте с великанами. Между стихами 5-6 и 7-8 строфы 24 нет противопоставления: выражения "эсиры" и "ваны" означают в основном одно и то же, "богов" в целом; это случай параллелизма, основанного на метонимии, как часто встречается в эддической поэзии, например, в *Песне Трима* (*Brymskviða*), когда великан Трим, желая узнать новости о богах в целом, спрашивает Локи (st. 7) :

Hvat er með ásom ? Hvat er með álfom ?

Что происходит с Аэсир? Что происходит с эльфами?

Эта критика предполагает, что строфа 24 - это Клаузевиц или Фридрих II, что поэт намеревается в двух строках изложить нам *точные детали* кампании: это многого от него требует, и просит у него то, чего он не должен был давать. Но прежде всего Могк делает серьезные выводы из стихов 7-8: *knátto vanir... vqllo* (винительный падеж множественного числа) *sporna* "Ваны... могли ступать по равнинам". Однако это выражение не обязательно означает, что после прорыва крепостной стены вторая битва состоялась на открытой местности, *auf freiem Felde*: оно может означать захват, после частичной, но значительной

победы, и беспрепятственное занятие первоначально оспариваемых территорий, поскольку у эсиров, вынужденных защищать *внутреннюю часть* своего отступления, было больше дел, чем соперничать со своим противником за "равнины", внешнюю сторону. Возможно также, что *vǫllr* здесь, как и в строфе 31 (стих 6) той же поэмы (отрывок, в котором это слово, также во множественном числе, противопоставляется, в качестве топографического указания, "вершине" дерева), просто отмечает, в общем смысле, "землю", в отличие от окружающей стены: мы бы поняли, что, как только стена была пробита и пересечена, ваны воинственно "топтали землю" изнутри (Могк сам любопытно переводит *die Flur*). Наконец, есть ли уверенность в том, что смысл выражения *vǫllo sporna* нуждается в столь сильном нагнетании? Поскольку для победителей характерно свободно распространяться и занимать землю, является ли стих 7-8 чем-то иным, кроме как неадекватным, но наглядным способом просто сказать, что ваны "были победителями"?

Во-вторых, если Могк придает такое большое значение буквальному переводу существительного *vǫllr*, почему он опускает глагол *knátto* "ваны могли..."? Почему он переводит "... *da stampften die Vanen... die Flur*"? Потому что здесь не сказано:

Стены крепости эсиров были прорваны,

Ваны топтали (или: вынуждены были топтать, были вынуждены топтать) равнины (или: землю)...

В нем говорится:

Стены крепости эсиров были прорваны,

Ваны *могли* ходить по равнинам (или: по земле)...

Вайнхольд перевел это более точно: "*Die kriegskühnen Wanen vermochten das Feld zu stampfen*", потому что этот глагол *kná* всегда указывает на то, что вы в состоянии сделать что-то, что у вас есть возможность, власть или разрешение сделать это; он всегда относится к чему-то, что является преимуществом. Это странное преимущество, на самом деле, странная способность, странный шанс - "иметь возможность" сражаться на открытой местности, потому что вы были выбиты из своей крепости! Коммюнике побежденных армий в последних войнах, конечно, приучили нас к этим эвакуациям, сокращениям фронта, разъединениям и т. д., которые выдавались за "успехи". Вряд ли поэт *Vǫluspá* испытывал подобные переживания. На самом деле, *knátto* заставляет нас воспринимать ванов как победителей, а значит, противопоставлять их тем, чей заслон только что был разрушен: эсирам.

Наконец, если не принимать во внимание сюжет, трудно согласиться с тем, что в этих двух последовательных стихах *æsir* и *vanir* используются эквивалентно, путем простого параллелизма, как и другие имена богов, и без какого-либо особого намерения. Конечно, у древних скандинавов было много имен для богов, и они любили использовать их одно за другим. Так, поэт *Vǫluspá* несколько раз использует *regin*, *goð* и *æsir*, не говоря уже (ст. 31) о гапаксе *tívorrr* для Асе Бальдра. Но мы должны провести различие. Очевидно, что он использует *regin* и *goð* в самом общем смысле, "боги": эти два слова появляются с этим значением, совершенные синонимы, в двух стихах-рефренах, которые открывают строфы 6 и 9 и которые открывают строфы 23 и 25 здесь снова:

Все боги (*регин*) отправились на Стулья решений,

святейших божеств (*гоð*), и провели совет по этому...

То же самое нельзя сказать о *æsir*. Это слово встречается до рассматриваемого нами эпизода в строфах 7 (стих 1; повторяется в ст. 60, ст. 1) и 17 (стих 4); теперь, по крайней мере в последнем отрывке, судя по собственным именам, приведенным в строфе 18 (Один, Хёнир и неясный Лодур), можно с уверенностью сказать, что это эсиры в самом точном, узком смысле этого слова, так же как в строфе 21 мы видели эсиров, действующих, особенно *í hǫll Hárs*, в зале Одина; в строфе 7, стих 1, если нельзя доказать, что это узкое значение все еще правильное, то, по крайней мере, нет ничего, чтобы рекомендовать предпочесть общее значение "боги". После этого эпизода вопрос уже не представляет интереса, поскольку после примирения "Асы и Ваны" действительно могут быть названы "Асами", как это часто бывает в поэмах, а также у Снорри; И это, несомненно, так в единственной строфе *Vǫluspá*, где *æsir* все еще фигурирует, в строфе 43, стих 1 (петух Гуллинкамби кричит вместе с "Aesir", то есть богами в целом, подобно тому, как второй петух пробуждает великанов, а третий - подземный мир). Итак, во всех частях поэмы, где это различие важно, то есть от начала мира до того момента, когда мы можем говорить о войне, а затем о соглашении между эсирами и ванирами, то есть до строфы 24 включительно, *æsir* - это, конечно, или всегда может быть точным, дифференцированным обозначением "клана Одина", а не, как *regin* и *goð*, конечно, и всегда в тех же частях, общим обозначением "божественных существ". Следует добавить, что слово *vanir* используется во всей поэме только в 7-м стихе 24-й строфы, что означает, что ему также следует придать полное дифференциальное значение и что связь *æsir* и *vanir* не является просто вопросом поэтического параллелизма.

Таким образом, первая внезапная атака Могка полностью провалилась, и это было прискорбно, поскольку для придания бодрости нескольким последующим атакам не хватило бы ничего, кроме полного успеха в этом решающем пункте. Его не хватило бы даже на то, чтобы упорядочить другие, например, вторую, которая была совершенно ошибочной. Могк утверждает, что, если строфы 21-24 действительно относятся к войне эсиров и ваниров, мы должны понимать *regin* *ǥll* в двух разных смыслах: сначала (ст. 23, ст. 1) в узком смысле "эсиры", затем (ст. 25, ст. 1) в общем смысле "все боги". Это действительно было бы странно, но это не так. В обоих случаях речь идет о "всех богах", эсирах и ванах вместе: в строфе 23 на мирной конференции обсуждаются условия договора, поэтому в ней должны участвовать обе стороны; в строфе 25 речь идет о том, как вывести из беды окончательно примилившееся божественное сообщество, поэтому в ней должны участвовать все боги.

Самый сомнительный аргумент Могка заключается в следующем. Принято считать, что золото в имени *Гуллвейг*, как символ богатства, хорошо подходит для описания ванов. Но, утверждает Могк (с. 4), поиск и помещение богатства в благородный металл - понятие недавнее, а отнюдь не архаичное. Для древних скандинавов богатство было *fe*, правильно "скот"; они всегда говорили *auðigr at fé* "богатый *fe*"; никогда *auðigr at gulli* "богатый золотом"; о Ниорде Снорри пишет: *hann er svá auðigr ok fésæll at hann má gefa þeim auð landa eða lausafiár er á hann heita til þess* "он так богат и так удачлив в *fe* (*fé-sæll*), что может дать тем, кто обращается к нему за этим, богатство земли и подвижное *fe* (*lausafé*)"; и аналогично о Фрейре: *hann ræðr ok fésælu manna* "он также руководит судьбой людей в *fe* (*fé-sæla*)". В крайнем случае, признает Могк, поэтическая перифраза, называющая золото "слезами Фрейи", может свидетельствовать об особой близости между великой богиней Вейн и золотым богатством, но эта перифраза не может превалировать над более многочисленными, в которых владельцами золота являются великаны (см. Meissner, *Die Kenningar der Skalden*, pp. 227 и далее). Таким образом, если мы хотим сделать Гуллвейг

олицетворением власти золота, мы обращаемся не к вanam, а к великанам: строфы 21-24 *Völuspá* - это действительно "Гигантомахия"... Все это тенденциозно.

Прежде всего - и мы еще вернемся к этому существенному моменту - строфа 21 и характер Гуллвейга не предполагают, что золото в основе своей принадлежит Ванам. Гуллвейг интерпретируется лишь в первом приближении, мы сами, кажется, интерпретируем Гуллвейг в этом смысле. На самом деле *Гуллвейг* - это нечто иное, чем *гулл*, "опьянение золотом" - это не золото. Но даже если бы мы придерживались этого первого взгляда на традиционную экзегезу, Могк был бы не прав: он злоупотребляет словами и фактами, когда отрицает ценность скандинавского золота как "богатства" и когда утверждает, что разрывает любую связь между "золотым богатством" и ванами.

Сводить такие выражения, как *auðigr at fé*, к значению "богатый скотом" - значит злоупотреблять ими: *fé* (род. п. *fiár*; готский *faihu*, немецкий *Vieh* и т. д.): "богатый скотом", "богатый скотом", "богатый скотом", "богатый скотом", "богатый скотом", "богатый скотом", "богатый скотом". : В своем словаре поэм *Эдды* Геринг придает *fé* правильное значение "скота" только в двух последовательных строках *Hávamál* (76, 77) и в двух строках, в которых встречается соединение *fé-hirðir* "пастух"; двадцать других отрывков, а также все остальные соединения, в которых встречается *fé*, предполагают или допускают значение *Vermögen, Schatz, Reichtum, Geld*, а последние три рекомендуют или предполагают значение "золото" (*Fáfnismál*, 9 и 20 ; *Grottasöngur*, 5); постэддическое прилагательное *fé-sæll* и существительное *fé-sæla*, которые встречаются в предложениях Снорри, используемых Могком, также обычно означают только "богатый" и "богатство"; *lausafé* относится ко всему "движимому имуществу" (нем. *los-*), и Снорри, конечно, думал не только о скоте, когда писал это слово. Кроме того, эволюция значения естественна и хорошо известна: она происходит с латинским *pecunia* (от *pecu*) и многими германскими, балтийскими и кельтскими словами, упомянутыми М. Вендриесом (*Revue celtique*, XLII, 1925, pp. 391 и далее: "Le bétail numéraire") и Жозефом Лотом (*Revue celtique*, XXXIII, 1896, p. 371, и XLV, 1928, pp. 187 и далее). В самих Афинах, вспоминает М. Вендриес, дидрахма называлась *bous* "бык" (Pollux, *Onomasticon*, IX, 60), а в Риме, во времена Варрона (*De re rustica*, II, 1, 9), суды все еще исчисляли штрафы в волах и овцах: какой филолог осмелится извлечь из этих фактов, против "богатой" ценности золота в Афинах или Риме, аргумент, аналогичный тому, который Могк извлекает из *fé*? Наконец, если учесть значение золотых кладов и месторождений по всей доисторической Скандинавии - ювелирных изделий, *солидов* и т. д. - в римскую эпоху и после нее, то трудно представить, сколько золота было найдено в Римской империи. - В Лейре и Рингстеде, в Гаутланде и Свеаланде ценилось и то, и другое (см. наши *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 148 и далее).

Связь между великими ванами и золотом не ограничивается слезами Фрейи. Конечно (и, несомненно, как сырье, погребенное "в ослепительных безднах"), золото - это также материал великанов, в частности Тязи, которого эсиры убили по известному случаю (Снорри, *Bragaræður*, гл. II). Тязи был сыном великана по имени Ольвальди, который был так "богат золотом" (*gullauðigr*: слово принадлежит Снорри, несмотря на недовольство Могка), что, когда он умер, три его сына, Тязи, Иди и Ганг, желая измерить и разделить его наследство поровну, решили набивать друг другу рты золотом столько раз, сколько смогут, пока сокровища не закончатся: Отсюда, по словам Снорри, рунические и поэтические перифразы для золота: "полный рот этих великанов", *munntal þessa iǫtna*, и "язык, или речь, или рассуждения этих великанов", *mál eða orð eða tal þessa iǫtna*. Да, но мы знаем, что произошло дальше: за кого вышла замуж дочь и наследница Тязи вскоре после смерти отца? За бога Вейна Ниорда, и ни за кого другого. Такого рода передачу или сообщение

власти необходимо иметь в виду, чтобы в полной мере оценить заявление Снорри - по просьбе Могка - о сказочном богатстве Ниорда. Что касается Фрейра, другого святого покровителя изобилия, то это король Упсаля, чье правление не только положило начало пресловутому и всеобщему "богатству Упсаля" (*Uppsala-auðr*), но и сама гробница которого в буквальном смысле служила копилкой для металлических сокровищ: в ней было три окна, в которые жители королевства, полагая, что король жив, бросали понемногу и золотую, и серебряную, и медную монету из своих налогов (Snorri, *Ynglinga saga*, chap. X). Фрейя, наконец, не только проливала золотые слезы во время отсутствия мужа - отсюда несколько неуклюжий перифраз Mogk, *grátr Freyiu, Freyjutár* (см. варианты в *Skáldska-parmál*, chap. XLV); но ее дочерьми были Гносс и Герсими, то есть "Бижу" и "Йойо", настолько красивые, как дважды говорит Снорри, что их называли в честь "того, что красиво и из рода драгоценных камней", *þat er fagrt er ok gersimligt* (*Gylfaginning*, гл. XXII), ср. *Ynglinga saga*, гл. X, fin.

Боковое наступление Могка не дало результатов, как и фронтальное.

IV "Опьяненный золотом" и магия Одина

По всем этим причинам мы вышли из резерва, который сохраняли в 1941 году, и считаем, что строфы 21-24 "*Völuspá*" содержат информацию о фактическом ходе войны между Эсиром и Ваном, которой Снорри дважды пренебрегал, торопясь перейти к условиям *договора*, положившего ей конец. Мы перечислили эти сведения выше. Отметим еще три важных факта.

1) Первым эпизодом "первой в мире войны" стало насилие, которому эсиры подвергли женщину, известную как "Пьяница золота", в доме самого Одина. Хотя, по мнению Мюлленхоффа, это вооруженное насилие является мифологическим выражением техники, используемой для очистки драгоценной руды, оно также имеет моральное и тактическое, оборонительное значение. Ведь "*золотое пьянство*", как мы только что сказали, - *это нечто иное, чем золото*. До появления этой сущности, до войны, согласно самому *Völuspá*, Эсиры уже обладали золотом и обрабатывали его; только это золото не имело никаких плохих последствий, оно позволяло жить в согласии, радости и добродетели: это было золото Золотого века, а также то золото, символ *власти* и *блеска*, а не экономический товар, которое у древних скандинавов, как и у иранцев и многих других народов, было достоянием правителя, короля. Со страшной Гуллвейг - сама ли она пришла к эсирам как тайное оружие или эсиры отправились к ванам, чтобы захватить ее, не имеет значения - с этого живого устройства, которое даже пережило все убийства, начинается злое очарование, пугающая сила золота (строфа 22), новая концепция золота, которая *разлагает* его и делает морально и социально *опасным*. Нет серьезных оснований отделять *veig* от омофона, также женского рода, который в самой *Эдде* часто обозначает опьяняющий напиток, медовуху или пиво, и который, согласно "*Альвиссмалу*", ст. 34, является именно тем особым названием, которое *ваны* дали пиву. Гуллвейг, как нам говорят, - это удовольствие "дурной женщины", единственное число, которое, вероятно, является собирательным и относится к той части человечества, которая наиболее уязвима перед чарами золота, если только это не относится к конкретной сцене войны, которая остается для нас неизвестной. Гуллвейг также ведьма, и настойчивое упоминание в строфе 22 о сверхчеловеческих способностях (*Heiðr, vǫlva, gandr, síða*), очевидно, просто способ выразить эту проверенную истину: золото - искусный маг, золото может все, золото обращает разум (стих 6: *seið hug leikinn* "она околдовала разум, [чтобы сделать его] безумным, смущенным"). Легко понять, почему эсиры, боги великой магии рун и закона, доблести и телесной силы, в начале войны пытаются подавить эту новую,

коварную и низменную силу, которая является сутью их врагов: они "подпирают кольями" того, кто ее воплощает, и пытаются сжечь его.

2) В зависимости от того, какое место отводится событиям, описанным в строфах 23 и 24, несколько меняется перспектива войны и переговоров. Но для описания реальных событий войны у нас есть только строфа 24. Она содержит две вещи: во-первых, жест Одина, бросающего свой меч в вражеское войско, жест, который должен был иметь серьезные последствия, поскольку упоминается в тексте, скудном на подробности; во-вторых, битву, которая, очевидно, оборачивается плохо для эсиров (чей замок был взят) и хорошо для ваниров (которые "могут" ступать по равнине, или земле). О битве было сказано достаточно; осталось сказать о значении жеста Одина. Мы уже говорили, что иногда его, подобно жесту римского феодала, интерпретируют как акт объявления войны, юридический символ; это маловероятно: повествование вполне может вернуться в прошлое, к строфе 24, чтобы упомянуть важный или живописный эпизод в войне; было бы трудно понять, если бы оно просто вернулось в прошлое, чтобы упомянуть обычную формальность открытия военных действий. На самом деле жест Одина, как и жесты скандинавских вождей в сагах, которые мы цитируем по этому поводу, не юридический, а магический. Например, когда прибыло войско его врага Снорри, говорится в *sage об Эйрбюгге* (гл. XLIV), "Стейнтор бросил, согласно древнему обычаю, меч во вражеское войско, чтобы магически завоевать удачу" (слово в слово, чтобы закрепить *хейль*, играющий такую роль в германском мышлении), *rá skaut Steinþórr spjóti at fornum sið til heilla sér yfr flokk Snorra*. В "*Смурбьярнаре*", глава II (*Formanna sögur...*, V, p. 250), сам Один дает Эрику, королю Швеции, тростниковый стебель и велит ему бросить его на войско своих врагов, произнося слова: *Óðinn á yðr alla!* "Один владеет вами всеми! Эрик последовал совету бога: в воздухе камыш превратился в копье, и датчане в панике бежали. Похоже, что жест Одина - это нечто большее, чем жест *фетишистской справедливости*; это проявление всемогущества *нумена*, как и следовало ожидать от бога, обладающего *herfjǫturr*, той магической связью, которая парализует лучших воинов в поединке и изменяет вероятную судьбу сражений действием, которое было бы несправедливым, если бы не было суверенным (*Mythes et dieux des Germains*, p. 27; *Mitra-Varuna* [1940], pp. 32 и далее; *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 80 и далее). Таким образом, создается впечатление, что две половины строфы 24 описывают два чередующихся эпизода - их нельзя расположить хронологически, хотя они, вероятно, относятся к одной и той же битве - один, в котором Один, благодаря своей магии, доминирует, а другой, в котором ваны проникают во внутреннее святилище Эсира. Не является ли это наглядным комментарием к процитированным выше фразам, в которых Снорри подводит итог всей войне: "То одна, то другая сторона одерживала победу; каждая опустошала страну другой, и они наносили взаимный ущерб"? В любом случае, мы должны предположить, что ни один из этих двух подвигов не был решающим, поскольку Асы и ваны в итоге заключили равноправный мир, мир, определенный в последней строке строфы 23 (...*skyldu goð qll gildi eiga*) и подробно проанализированный Снорри.

3) Если посмотреть на строфы 21-24 в целом с точки зрения, которую мы только что обозначили, возникает другая симметрия, другое равновесие, гораздо более широкое и важное, которое, кажется, даже содержит объяснение всей истории. Пытка Гуллвейга и то, что за ней следует (строфы 21-22), метание меча Одина и то, что за ним следует (строфа 24), *образуют диптих*. Один из них посвящен понятию, характерному для ванов, представителей третьей функции, а именно "золото как сила", - хитрой, ловкой,

завораживающей *Гуллвейг*; возможно, ваны послали ее к эсирам, чтобы уничтожить их изнутри? Как бы то ни было, эсиры захватывают ее и умоляют в зале Одина, но так и не смогли ее уничтожить. Второй эпизод открывается наступательным жестом, на который способен только вождь эсиров, операцией великой магии, рецептом первой функции: он бросает кол, который должен вызвать панику во вражеском войске: он, несомненно, провоцирует ее, но это не окончательная паника, поскольку ваны в свою очередь форсируют замок...

Так, на задворках сражений, где царят лишь бодрость и доблесть, каждая из двух сторон вмешивается в эту войну через фигуру или инициативу, оригинальную, беспрецедентную и *настолько четко связанную с сутью той стороны, в которой она проявляется, что ее невозможно представить в другой*: из клана богатых Ванов приходит "Сила золота", доставляющая столько хлопот Эсиру; а самый священный из Эсиров запускает против Ванов свое оружие-талисман. Но и этого недостаточно, война затягивается, и вот мучительно зреет договор, который примирит и окончательно объединит богов изобилия, ванов Ниорда, Фрейра и Фрейю, с богом рун Одином и другими эсирами.

V. Обращение к суверену Юпитеру

Первая война Рима началась из-за похищения сабинских женщин: Ромул созвал окрестные народы на пиры в Консусе, и в разгар празднеств его спутники, мальчики из "асилии", похищали женщин и девочек. Это привело к нескольким войнам с разными соседями, которые закончились быстро и без опасности, кроме последней, главной, которая медленно и неохотно мобилизовала всю страну сабинов под командование царя Куреса Тита Татия. В скандинавской истории ничего подобного нет: мы ничего не знаем об истоках войны между эсирами и ванирами, кроме того, что "Один выступил в поход против ваниров со своим войском" (Снорри, *Ynglinga saga*, chap. IV, начало), и ничто не указывает на то, что эсиры "похитили Гуллвейг" в разгар мира и спровоцировали войну с ванами: как мы уже видели, эсиры не захватили Гуллвейг как женщину и не женились на ней. Но не будем забывать, что индийский миф начинается, *mutatis mutandis*, с темы того же значения, но в противоположном направлении: это два насатья (представители третьей функции) пытаются взять Суканья (дочь раджа и жена брахмана, то есть причастные ко второй и первой функциям; ср. *Naissances d'archanganges*, pp. 179-180) себе, чтобы отвратить ее от мужа.

Напротив, сцены, которыми латинские историки иллюстрируют войну - после похищения и вплоть до окончательного примирения, - примечательны и требуют сравнения со скандинавскими фактами. Во-первых, следует отметить, *что они определяют суть третьей и первой функций через поведение их квалифицированных представителей*. Конечно, три команды - с одной стороны, Ромул и его спутники в союзе с этрусским отрядом Лукумо, с другой - сабиняне Татия - тоже сражаются хорошо, вежливо, по-военному. Но если у этрусков и Лукумо (который погибает в бою) эти военные наречия исчерпываются жестом, то Татий и Ромул, выходя за рамки обычных технических приемов боя, прибегают к вневоенной процедуре, использование которой настолько соответствует ее определению, функции и характеру, что невозможно представить себе, чтобы роли поменялись местами. С самого начала Татий использует *коррупцию золота*, низкую коррупцию Тарпея, который передает ему Капитолий и таким образом с самого начала помещает его в оборонительную систему противника (Капитолий и Палатин). В последующей битве Ромул использует магию, *великую паническую магию* Юпитера Статора, чтобы переломить ход сражения и спастись от поражения. Только из этих двух эпизодов складывается все, что историки знают о войне: см., например, резюме Флора, I, 1. Но именно этот схематизм можно только приветствовать: как и

все правление Ромула, как и все первые главы царской истории, он охватывает без лишних слов то, что является основой повествования: систему трех функций. На *военном* фоне мы видим, как контрастируют ресурсы *богатого* вождя и *вождя-мага*.

Мы не будем останавливаться на втором эпизоде, столь важном для понимания Ромула и его Юпитера: мы уже неоднократно анализировали его (*Mitra-Varuna* [1940], pp. 32 и далее; *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, pp. 78 и далее). Ограничимся тем, что еще раз подчеркнем, насколько она соответствует по форме и смыслу сцене в *Völuspá*, где Один бросается с мечом на войско ванов, как это видно из приведенных выше отрывков из саг. Вот рассказ Тита Ливия (I, 12, 1-9; перевод Г. Байле):

В любом случае [после разгрома Тарпеи] цитадель перешла к сабинянам. На следующий день, когда римская армия развернулась и заняла небольшую равнину между Палатином и Капитолином, сабиняне не стали сразу спускаться на ровную землю: они ждали, пока гнев и желание вернуть цитадель не подтолкнут римлян к атаке снизу. В первых рядах с обеих сторон сражения находились Меттий Курций со стороны сабинов и Хостий Хостилий со стороны римлян. Последний поддерживал римлян в их невыгодном положении, демонстрируя свою храбрость и смелость в первых рядах. Он пал: *римская армия* тут же *сложила руки и в беспорядке бежала*. Ромул *воздел руки к небу и сказал*: "Юпитер, именно благодаря твоему покровительству я заложил первые основы Рима здесь, на Палатине. Уже сейчас цитадель, купленная вероломством (*scelere emptam*), находится в руках сабинян. Отсюда их войска, пересекая долину, отделяющую их от этого места, продвигаются к нам. О ты, отец богов и людей, хотя бы не подпускай врагов к нам. Отведи страх римлян и останови их позорное бегство. На этом месте я обещаю воздвигнуть храм тебе, о Юпитер Статор, чтобы напоминать потомкам, что твоя попечительская помощь спасла Рим". Произнеся эту молитву и словно почувствовав, что она услышана, он сказал: "Теперь, римляне, - сказал он, - благосклонный и великий Юпитер повелевает вам остановиться и снова начать сражаться". Римляне остановились, словно по приказу небес. Сам Ромул бросился вперед. Меттий Курций во главе сабинян бросился с вершины цитадели и в беспорядке оттеснил римлян по всей площади нынешнего форума. Он был уже недалеко от Палатинских ворот... На него набросился Ромул с отрядом дерзких молодых людей. Меттий сражался верхом на коне, что облегчало его отпор. Римляне поторопили его с отступлением. Остальная римская армия, воодушевленная дерзостью своего царя, разгромила сабинян...

Здесь присутствуют три элемента строфы 24 *Völuspá*, просто первый из них появляется последним: стены замка эсиров пробиты, как и Капитолий занят, а ворота на Палатин находятся под угрозой сабинов; воинственный Ванес "может ступить по равнинам" (или : "Один бросает волшебный меч во врага, и мы знаем из *Styrbjarnar þátt* (см. [выше](#).), что этот жест имеет тот же эффект, что и призыв, с которым Ромул, *arma ad caelum tollens*, обращается к великому магу битв Юпитеру. Эта симметрия замечательна, а чередование благоприятных и неблагоприятных эпизодов - здесь для римлян, там для эсиров - не имеет значения, поскольку в обоих случаях чередующиеся победы одной и другой стороны в конечном итоге оказываются бесплодными, не приносят победы и уравнивают друг друга. Тем не менее, следует отметить, что в обоих случаях те, кто ближе всего подходит к победе во время этого "магического" эпизода войны, те, кто в любом случае располагается лагерем на позициях своих противников, - это представители третьей функции, здесь сабины, там ваны. Таким образом, представляется, что эта сложная битва в обоих эпосах преследует триединую цель: проиллюстрировать храбрость и превосходство двух сторон, особенно той, которую меньше всего ожидаешь увидеть блистающей на поле боя, - "богатых"

ванов и "богатых" сабинов; подчеркнуть *магическую* технику лидера одной из двух сражающихся сторон (Одина, Ромула, обычных представителей первой функции); и, наконец, обосновать традиционное утверждение, что иногда одна из двух сторон одерживала верх, иногда другая, но не была победителем, и что все должно было закончиться "общественным договором".

VI. Развращение Тарпеи

Мы знаем, как Татий впервые захватил Капитолий. Прочитайте Тита Ливия (I, 11, 5-9; перевод Г. Байе):

Последней была война сабинян, и она была, безусловно, самой важной. Они никогда не поддавались гневу или страсти и не устраивали демонстраций перед началом военных действий. Помимо самообладания, они использовали и хитрость. Спурий Тарпей командовал цитаделью Рима. Его дочь, весталка, покоренная золотом Татия, согласилась впустить врагов в крепость (*hujus filiam virginem auro corrumpit Tatius ut armatos in arcem accipiat*): она вышла за стены, чтобы принести воды для богослужения. Оказавшись внутри, они раздавили ее под своим оружием и убили, либо чтобы создать видимость захвата цитадели силой, либо чтобы предупредить предателей, что на их слово нельзя полагаться ни при каких обстоятельствах. По преданию, сабиняне обычно носили на левой руке тяжелые золотые браслеты и кольца с драгоценными камнями большой красоты, и Тарпея потребовала цену того, что они носили на левой руке: (*additur fabula, quod vulgo Sabini aureas armillas magni ponderis brachio lævo gemmatosque magna specie annulos habuerint, pepigisse eam 'quod in sinistris manibus haberent': eo scuta illi pro aureis donis congesta*).

В древности эту историю рассказывали много раз, в прозе и стихах, и даже в греческих стихах, и на разные лады. Плутарх в главе XVII своей *"Жизни Ромула"* и Денис Галикарнасский, II, 38-40, приводят несколько примеров таких вариантов. Несколько авторов, на которых ссылается и Тит Ливий в конце главы XI, после только что процитированных строк, превратили Тарпею в героиню римского патриотизма: Она не предавала Ромула; напротив, она устроила ловушку для сабинян, заставив их поверить, что она отдает им Капитолий; на самом деле она требовала в уплату их щиты и намеревалась подставить Татия и его безоружных людей под удары Ромула, который был должным образом предупрежден. То ли из-за подозрений, то ли из-за того, что письмо, которое она послала Ромулу, выдало ее, сабиняне, как гласит история, наказали ее. Немногие античные авторы доверяли этой благочестивой переработке, но Денис Галикарнасский (II, 40, конец) отмечает, что именно эта версия лучше всего согласуется с удивительным фактом, что римляне каждый год возносили возлияния Тарпее. Другие считают Тарпею сабинянкой, одной из тех, кто был похищен из *Консуалии*, и легко понять, почему: поскольку *Консуалия* была похищена потому, что у спутников Ромула не было жен, как Тарпея могла быть "римлянкой"? Преимущество этой версии заключается в том, что она узаконивает измену Тарпеи по отношению к Ромулу, но это делает еще более необычным тот факт, что она требует плату от сабинянок. Все историки и Овидий (*Fastes*, I, 261 и далее) считают, что это была жадность, приманка золота, коррупция; но некоторые элегические поэты, самым известным из которых (могло ли быть иначе?) остается Propertius (IV, 4), говорят, что это была любовь: молодая девушка, увидев красивого Татия, проходящего мимо стен, потеряла самообладание...

Современники искали множество объяснений этой легенде; Саломон Рейнах, в частности (*Cultes, mythes et religions*, III, 1908, pp. 223-253), нашел в ней возможность для одного из тех блестящих построений, в которых не хватает только первого основания. Фольклористы,

особенно Александр Хаггерти Краппе [в *Rheinisches Museum für Philologie*, LXXVIII, 1929, pp. 249-267], с другой стороны, продвинули вопрос, показав, что это была не специфически римская легенда, а римское использование истории, известной в других местах. Однако г-н Краппе, без пользы и без оснований, основывает свою классификацию вариантов на весьма второстепенном факте: различии в мотивах - приманка золота или любовь - которым подчиняется героиня; кроме того, он не сделал необходимого вывода из географического распределения древних вариантов. Прежде всего, вспомним один факт (ср. *Рождение Рима*, с. 153): древние любили говорить, что Капитолийский холм первоначально назывался *Tarpeius mons* и что при Тарквинах это название было заменено на *Capitolium* (например, Плутарх, *Romulus*, 18, начало): на самом деле: 1) *Capitolium* с *l* и *Tarpeius* (отсюда *Tarpeia*) с *p* - обе сабинские формы; 2) что касается *Tarpeius mons*, то можно сказать, что это далеко не первоначальное название холма, а лишь название после этрусского периода, при Тарквинах: корень *Tarpeius* на самом деле является просто сабинским произношением (с нормальным переходом от *qu* к *p*) имени *Tarquinius*; таким образом, это возвращает нас к настоящему "сабинскому периоду" Рима, к тем годам, когда сабины спустились в большом количестве и мирно поселились в северо-западных районах города, то есть в V веке, а не в царские времена; 3) вероятно, что деформация *Capitodium* (которая засвидетельствована) в *Capitolium* вызвана той же причиной. Из этого следует, что название *Tarpeia*, безусловно, предшествует возникновению Рима на несколько столетий, и давайте вернемся к его фольклору.

В окрестностях Эгейского моря известно довольно большое количество вариантов этой истории. Во-первых, один из древнейших, который, безусловно, предшествует контактам между Грецией и Римом и происходит в Мегаре (Аполлодор, *Библиотека*, III, 15, 8, ср. Frazer, ed. of Apollodorus, t. II, 1921, p. 117) : Минос, хозяин моря, повел свой флот против Афин и осадил Мегару, где царствовал Нисос; у Нисоса был пурпурный волос посередине головы, и оракул сказал, что он может погибнуть, только если этот волос будет удален; Скилла, влюбившись в Миноса, по словам Аполлодора, удалил волосы, но Минос, захватив город, утопил девушку, привязав ее ноги к корме своего корабля. Можно сказать, что здесь, как и в "Проперции", любовь заменила более гнусный мотив, *auri sacra fames*; Эсхил же в "Хоэфорах" (ст. 612 и далее) делает точную аллюзию на это событие и мотивирует его по-другому (перевод. Поль Мазон): "Старые истории также осуждают кровавую Скиллу, которая обесчестила своего отца ради его врагов и, соблазнившись золотыми браслетами критян, подаренными Миносом, вырвала со лба Нисоса, спавшего беспробудным сном, волос, который сделал его бессмертным...".

Затем есть два локализованных варианта, один на острове Лесбос (кратко изложенный из эпоса *Lesbou ktisis*, неизвестного автора, Парфений, 21; ср. Roscher, III, col. 1792 ff.), другой в Педасосе в Трое (кратко изложенный в схолии *Венета А* к *Илиаде*, XXIV, 35), последний происходит от Гесиода - согласно гомеровскому схолиасту. На Лесбосе и Педасосе нападающим является Ахилл, а девушка действует по любви; на Лесбосе Ахилл в конце концов забивает ее камнями до смерти своими солдатами; на Педасосе, в имеющемся у нас кратком изложении, о наказании ничего не говорится.

Затем есть вариант, в котором тема перевернута, - на острове Наксос: Аристотель (фрагмент 168 b в Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, II, p. 156), затем Парфений (9), затем Плутарх ("О мужестве женщин", 17); здесь молодая девушка представлена как освободительница осажденных, и если в конце концов она погибает, то задыхается перед городскими воротами от венков и других даров, которыми ее неразумно осыпают жители.

Далее есть вариант, основанный на Эфесе (переведенный из Гермесианакса Колофонского Парфением, 22): дочь Креза отдает город Киру при условии, что он женится на ней; Кир не выполняет обещание, но нет упоминания о более конкретном наказании. Другой вариант, также из Эфеса (Псевдо-Плутарх, *Параллели*, 30, "согласно Клитопону", ср. Stobée, *Miscellany*, I, p. 260, Leipzig), кажется подделкой, оторванной от самого рассказа о Тарпее (девушка просит Бренноса, который нападает на город, дать ей галатские браслеты; он заставляет ее задохнуться под тяжестью золота).

Позже, в *"Иудейских древностях"* Флавия Иосифа (II, 10, 2), эта история, с идиллическим концом, любопытно связана с Моисеем и Египтом.

Помимо этих вариантов, все из которых граничат с Эгейским морем или восточным Средиземноморьем, у Греции есть еще один, и только один, расположенный на ее западном побережье, в Тафийском архипелаге, между Ахайей и Леукадией (Аполлдор, *Библиотека*, II, 4, 7; ср. Frazer, t. I, p. 273); Комаито, из любви к Амфитриону, отрезала золотые волосы своего отца и отдала Тафос и все острова нападавшему; Амфитрион приказал предать ее смерти.

Помимо истории Тарпея, единственного варианта, найденного в Италии, и всех этих греческих вариантов, нам придется подождать до иранского средневековья, чтобы найти новое использование этой темы, более того, знаменитое, пересказанное Табари, ат-Таалиби, Масуди, автором *Книги царей* и несколькими поэтами: это история о предательстве и наказании Надиры, дочери Дайсана. Ради любви она сдает город своего отца Шапуру, а затем, по приказу Шапура, ее привязывают за волосы к хвосту лошади. Связи между этой поздней персидской легендой и греческими преданиями здесь не имеют большого значения, как не имеют значения и те немногие производные от истории о Тарпее, которые были отмечены в средневековой европейской литературе (Krappe, art. citée, pp. 259-263). Если ограничиться древними средиземноморскими вариантами, то ясно, что где-то в районе Эгейского моря или на одном из его островов эта история впервые обрела форму и расцвела; и вполне вероятно, что из Эгейского моря она спорадически распространялась через Ионическое море (Тафос) в Лациум (Рим). Таким образом, имя Тарпея не только появилось сравнительно недавно, как мы видели, но и сам сюжет его приключений происходит из Греции.

Но, признав это, вы еще не все сказали. Есть еще вот что, не менее важное: греческая история о девушке, которая предает свою родину ради золота (или любви), а затем наказывается человеком, который выиграл от ее предательства, - как этот маленький роман мог быть вставлен именно в это место, предпочтя любое другое, в свод римских традиций? Чтобы такие вставки стали возможны, необходимо не только предложить прилагаемую легенду, но и найти в ней некую привлекательность, потребность; она должна предстать в сознании потенциальных заемщиков как готовый ответ, причем хорошо сделанный, лучше, чем то, что было до этого, как яркий ответ на один из философских или моральных вопросов, заложенных в каждой мифической или легендарной истории. Так что если в самом начале римской басни мы находим предательство Тарпея и первое вмешательство развращающего золота, то это потому, что философия, лежащая в основе этого фрагмента эпоса, требовала скандала такого рода, ослепительного использования этого развращения, и что самые древние формы истории включали эпизод с тем же значением, которым мог быть заменен эпизод с Тарпеем.

Это, безусловно, было так, и мы можем видеть, каков был здесь "призыв", "необходимость"; не только сопоставление скандинавских фактов, но и простой анализ римской легенды учит

нас этому: Золото Татия уравнивает заклинание Ромула; "богатый" (или, кстати, "красивый") развращает весталку, как "маг" меняет судьбу битвы; каждый приносит с собой науку, особую силу, которая, прежде чем стать его силой, является прежде всего его определением или логическим следствием его функционального определения: "*Consilio etiam additus dolus*", говорится о сабинянах перед покупкой Тарпей (Livy, I, 11, 6); "*restitere tanquam cælesti voce jussi*", говорится о римлянах после *precatio* Ромула (Livy, I, 12, 7). И действия вождей, которые подобны двум остриям кривой сюжета, прекрасно отвечают друг другу: "*virginem auro corrumpit Tatius...*", "*Romulus... arma ad cælum tollens : Jupiter, inquit...*". И снова нет необходимости подробно останавливаться на естественной связи между золотом (и, кстати, любовью) и третьей космической и социальной функцией: изобилием, пышностью и сладострастием (см. *Tarpeia*, 1947, pp. 189-193 ["Ancus et la troisième fonction"]).

Интереснее подчеркнуть глубокое соответствие между этой римской аффабулой и соответствующей норвежской аффабулой: В этих двух "первых войнах" первый эпизод представляет собой инсценировку развращающей силы золота, характерной для третьей функции; женский персонаж здесь воплощает (Гуллвейг), там символизирует (Тарпея) эту опасную форму опьянения; жертвами этих действий являются здесь Один и его эсиры, там Ромул и его спутники, то есть в обоих случаях представители другой функции, первой. Разумеется, детали римской истории несопоставимы с норвежскими, да и не должны быть сопоставимы, поскольку они происходят не из индоевропейской предыстории, а из эгейского мира; в частности, именно сабины, развратив (римскую? сабинскую?) Тарпею и получив от этого ожидаемые плоды, наказали ее и предали смерти, в то время как именно эсиры схватили и пытали вана Гуллвейга; И вот Гуллвейг, "Власть золота", пережив три казни, продолжает отравлять мир, и особенно женские души, своим обольщением, а Тарпея остается лишь памятным примером *auri sacra fames*, и ее трагическая судьба, напротив, является предупреждением, своего рода *remedium* для будущих поколений. Это так, но, опять же, эти различия естественны, поскольку Тарпея обязана точной формой своего безумия, своего преступления и своего оправдания какой-то сестре мегарской Скиллы или Комаито из Тафоса. Но аналогия характеров и ситуаций, гомология "принципов" двух моделей поведения ощутима. Разве нет даже пластического родства в этих двух мрачных образах: Тарпея, завалившаяся под щитами, брошенными на нее воинами Татия, и Гуллвейг, пронзенная мечами спутников Одина так, что она остается стоять, словно пойманная в связку оружия?

VII. Несколько мыслей

В начале индийской легенды, которую по ее функциональному значению можно сравнить и с войной ванов, и с войной сабинов, двойники ванов и сабинов, насатя, прибегают к тому же оружию, действительно характерному для третьей функции: развращению. Мы видели, что они пытаются оторвать юную и прекрасную Суканью, жену аскета Киаваны, от мужа и своего долга. Как они действуют? Они незаметно обещают ей удовольствия, которых не дает ее старый муж, но прежде всего, без всякой осторожности, они висят у нее перед глазами драгоценности, роскошные ткани, которых она лишена и которые они могут ей предоставить (*Mahābhārata*, III, 123, 5 и далее, прим. 7-8):

anābharanasampannā paramāmbavarjitā

çobhayasy adhikam bhadre vanam apy analamkrtā :

sarvabharanasampannā paramāmbaradhārini

çobhase tv anavadyāngī, na tv evam malapankinī!

Даже без всяких украшений, лишенная нарядных платьев, о благородная и лишенная украшений, ты великолепно украшаешь лес: но именно покрытая всеми украшениями и одетая в нарядные платья, о женщина с непорочными конечностями, ты должна сделать себя [т.е. должна сделать себя] красивой, а не такой, какая ты есть, вся испачканная грязью...

Более крепкая, чем Тарпея, более здоровая, чем "дурная женщина", чьим наслаждением "является Гуллвейг" (*Völuspá*, 22, стихи 7-8), молодая индианка сопротивляется, и попытка *совращения* проваливается, как провалится в следующем эпизоде *громовой удар, которым Индра* запугивает Насатьев и их защитника; И из этих двух неудач - представителей третьей функции и представителя высшей функции - в конце концов возникает договор, по которому Насатья окончательно принимаются в божественное общество... (ср. *Рождение архангелов*, с. 159 и далее).

Мы упомянули эту индийскую легенду, чтобы мы могли увидеть, что, хотя она и сохраняет основной мотив развращения, она далеко не похожа на римские и скандинавские легенды, которые мы только что рассмотрели. Это также необходимо для того, чтобы мы лучше почувствовали их необычное родство. Читатели "*Митра-Варуны*" найдут здесь соответствующие позиции Снорри, Ливия и индийских книг, которые они наблюдали в очень похожем случае: относительно мифов или легенд, связанных с парой одноглазого царя и однорукого царя. В этом случае Индия уже включила старые образы в свои исключительно сакральные и литургические заботы и представила пару безглазого и безрукого государя-бога, которые все еще были сопоставимы с фигурами в европейских легендах; Но именно между двумя скандинавскими Эсирами, одноглазым Одином и одноруким Тиром, и спасительными героями римского эпоса, Горацием Циклопом и Муцием Гоше, многочисленные, длительные, систематические аналогии, которые можно объяснить только сохранением в двух давно разделенных областях общего наследия, промелькнули в типах персонажей и в сюжетах, призванных их драматически определить (*Mitra-Varuna*, chap. IX и X). Для студентов, интересующихся историей религий, будет хорошим упражнением детально проверить идентичность сравнительных процедур и симметрию данных и результатов в случае двух изуродованных государей, изученных в 1940 году, и в случае персонажей и концепций, которые только что были сведены вместе.

Раз уж мы решились говорить о методе, читатель оценит преимущество, которое мы получаем благодаря настоящему эссе. Теперь мы рассматриваем и сравниваем не *один* фрагмент (окончательное примирение) и не *несколько* фрагментов, взятых из легенд о Сабинской войне и войне ванов, смысл которых мы понимаем и древность которых мы отмечаем. Это две легенды в целом, в их *систематической организации*. Это повышает вероятность объяснения, а также, как мы полагаем, его философскую ценность.

В заключение мы вернемся в Рим и сделаем еще два замечания. Вполне понятно, что погребальные возлияния предлагались духам Тарпеи. Во-первых, мертвые не исчезают полностью, но какой бы ни была их жизнь, отныне их интересует только одно - подношения, которые их поддерживают; и если они их не получают, то мешают живым: неудовлетворенные, мертвые Тарпеи могут причинить столько же вреда *сейчас и еще долгое время*, сколько и бессмертный Гуллвейг. Но, несомненно, есть и другая, более трогательная причина. Рим не держал зла ни на одного из грешников своей ранней истории: ни святотатец Рем, ни убийца Целер, ни Ромул, ставший тираном, ни Горация, нечестиво относившаяся к

своей стране, ни Гораций, ставший братоубийцей, не подвергались никакой суровости, и большинство из них получали ежегодный культ: Эта несчастная женщина, как говорят, дала экспериментальную демонстрацию силы, которая сама по себе заслуживает лишь порицания моралистов, современной формы щитов Татия, но которая, тем не менее, является подлинным и, следовательно, немаловажным элементом в общем синтезе, который представляет собой город, мир или душу; Золото - это сила, и сила, рецепты которой порождают оригинальное искусство; у золота есть темная сторона, сторона "второй конторы", которую нужно признать, признать, использовать, а также нейтрализовать; золото развязывает узлы там, где меч Александра мог бы сломать... Таций принес, и не мог не принести, это в Рим, вместе со всеми другими, более или менее здоровыми проявлениями богатства, и вообще со всеми аспектами, ясными или мутными, третьей функции: Не он ли даже принес (и умер за это) любопытную индульгенцию на вооруженный грабеж на дорогах Лацио? Тарпея, в басне римского происхождения, служит иллюстрацией именно этого: власти золота. Когда *синтез* был осуществлен, когда Татия и Ромул были объединены, когда Титии были неразрывно связаны с Лукерьями и Рамнами, эта печальная служба *аналитического* времени заслуживала для героини если не настоящего культа, то, по крайней мере, амнистии и даже нежной жалости, почти благодарности, какую каждый человек иногда испытывает к той или иной вине своей глупой юности, и которая здесь отмечена погребальным приношением.

Более того, результаты данного исследования согласуются с глубокими размышлениями, которые М. Пиганиоль посвятил в 1916 году тарпейским казням в своей работе "*Essai sur les origines de Rome*" (pp. 149 et seq.). Мы знаем, что эти казни, во время которых приговоренного сбрасывали с вершины скалы, известной как *saxum Tarpeium* в память о Тарпее, по закону и фактически были исключительной обязанностью *трибунов плебса*. Поскольку плебс был наследником функционального третьего сословия, производительного класса, который в оригинальной басне приравнивается к сабинской составляющей, титам, Татию и его армии, легко понять эту дополнительную связь между Тарпеей и третьей функцией.

Два маленьких скандинавских бога: Бюггвир и Бейла

Нижеследующее исследование было опубликовано в 1952 году в журнале *La Nouvelle Clio. Revue mensuelle de la découverte historique* (третий год, номера 1-2, с. 1-31), изданном в Брюсселе Librairie encyclopédique.

В ней кратко изложено содержание нескольких лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в декабре 1950 года, через год после инаугурационной лекции, прочитанной заведующим кафедрой индоевропейской цивилизации 1st декабря 1949 года.

Эта статья была переведена на английский язык американским скандинавистом Джоном Линдоу и опубликована под названием "Two Minor Scandinavian Gods: Byggvir and Beyla (1952)" в приложении к книге *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 89-117).

По этому же вопросу см. также исследование "Le noyé et le pendu" (перепечатано [здесь](#), см. в частности [здесь](#)) и последнюю часть, озаглавленную "Problèmes de la Lokasenna" ("Проблемы Локасены"), посмертного сборника "Le Roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100), опубликованного Жоэлем Х. Гризвардом (1995, стр. 287 и далее).

Нет ни одного скандинавского бога, чье досье было бы проще, чем досье Бюгвира: единственный, достаточно четкий текст. Более того, он явно второстепенный бог: как таковой, он занимал в учебниках всего несколько строк или краткое замечание. Но слава и значимость пришли к нему, причем в таких условиях, что он является одной из лучших обсерваторий для тех, кто хочет понять эволюцию и тенденции развития мифографических исследований за последние полвека. И если [сегодня, подводя итоги1](#), мы вынуждены отказаться от некоторых недавно завоеванных позиций, урок тем более ценен, и мы испытываем восхищение и уважение к мастерам, которые вложили всю свою заботу и искусство в изучение, оценку и использование этой крошечной фигурки Локасены, "Сарказмов Локи" [2](#).

I. Бюгвир и Бейла

Уже долгое время - мы находимся в строфе 43 - Локи бросает богам насмешки, в том порядке, в каком они предлагают себя, тем более язвительные, что злость небезосновательна: жители Асгарда - такие же люди, как мы, более могущественные, но грешащие и выставяющие себя дураками, как и мы. Браги, богини Идун и Гефион, затем Один, богини Фригг и Фрейя, затем Ниорд, Тир и Фрейр вспоминают воспоминания, которые иногда содержат новую ценную для нас информацию, но неприятны для них и приправлены угрозами. Когда Локи приходит, чтобы насмеяться над Фрейром, маленькая фигурка говорит. Это слуга Фрейра, [Быггвир3](#).

43. Байгвир сказал:

43. Если бы у меня была такая родословная, как у Ингунара-Фрейра

43. а также богатый дом,

43. тоньше костного мозга Я бы раздавил эту зловещую ворону

43. и разбить его вдребезги!

44. Локи говорит:

44. Что это за маленькая штучка, которая извивается вокруг

44. и паразит?

44. В ушах Фрейра ты всегда будешь

44. и под мельничным жерновом кахетры!

45. Байгвир сказал:

45. Yggvir Я называю себя и "оживленно" говорю мне.

45. все боги и люди.

45. Поэтому я горжусь тем, что сыновья *Хропта*⁴ пьют

45. пиво, все вместе.

46. Локи сказал:

46. Заткнись, Байгвир! Ты никогда не слышишь себя

46. разделить расходы между мужчинами.

46. И вас нельзя было найти в соломе сидений,

46. Когда сражались герои!

Ирония Локи обращается то против Хеймдалля, то против богинь Скади и Сиф. Наконец, в игру вмешивается Бейла и объявляет о конце игры: приближается Хлорриди, или Тор, а с ним и наказание за дерзость:

55. Бейла сказала:

55. Все горы трясутся; кажется, он уже в пути,

55. из его дома, Хлорриди.

55. Он заставит замолчать тех, кто клеветает на него.

55. все боги и люди.

56. Локи сказал:

56. Молчи, Бейла! Ты жена Бюггвира,

56. и очень много смешанного со злом.

56. Хуже *вырождения*⁵, он не пришел к сыновьям Эсира:

56. ты весь *в грязи*⁶, тестомешалка!

Если верить Локи, эта пара хорошо подходит друг другу. Во всяком случае, муж предан своему господину, как слуга в хорошем доме. Он дает ему привычный *титул*⁷, рассказывает о его родословной и дворце: "Ах! Если бы я был господином, - говорит он, - ты бы не скучал без меня...".

Оскорбления Локи было трудно понять во времена Макса Мюллера, когда двух слуг и хозяина нужно было интерпретировать в терминах какого-то природного зрелища.

Сам восхитительный Иоганн Людвиг Уланд - я говорю "восхитительный", потому что нет ничего умнее его *Sagenforschungen*, и многие страницы в них не *устарели*⁸, - а вслед за ним Карл Мюленхофф, к которому сегодня возвращаются добрые умы, уставшие от маннгардтовского *Atomisierung* ритуалов и *легенд*⁹, - словом, величайшие имена школы не придумали ничего, кроме скудных объяснений. Говорят, что Бюггвир и Бейла - *это Бигер и Бигунг*, Кудряш и Кудряш, то есть летние ветры, которые нежно изгибают и удлиняют листву и колосья кукурузы. Или, поскольку связывать *Бейлу* с тем же корнем, что и *Бюггвир*, было настоящей авантюрой, они могли быть *Бигером* и *Букелем*, то есть животами и спинами

волнистых морских волн в хорошую погоду: германское *Beule* или готское *ufbauljan* "вздymаться" были призваны таким образом оправдать имя служанки Фрейра...

Все это было маловероятно, но эти подробные объяснения, приведенные вскользь, были унесены и поддержаны, без особого внимания авторов, мощным потоком натуралистических доказательств. Мы знаем, как эти доказательства исчезли.

II. Бигвир и ячмень

Более позитивная в принципе школа *Wald- und Feldkulte*¹⁰, развенчавшая мифы, снова взялась за проблему и почти сразу же наткнулась на другое, более ограниченное, но определенное доказательство: *Byggvir* - это олицетворение ячменя. Уже в 1874 году, во втором издании "*Сэмундара Эдды*", датский фольклорист Свенд Грундтвиг, редактор "*Фолькевизера*", чье внушительное собрание должен был завершить его ученик Аксель Ольрик, приложил это примечание, наряду с немногими другими, к строкам 44-45 "*Локасэнны*"¹¹:

Не является ли это прозрачной аллегорией, связывающей Бйггвира, живого слугу Фрейра, с шотландцем Алланом Молом и его английским корреспондентом сэром Джоном Барлейкорном, которого крестьяне, согласно старой песне, убивают палкой и закапывают лемехом? И который, когда потеплеет, воскресает, отращивает бороду на подбородке, проходит новую серию испытаний - острая коса, тяжелый молот, жесткий жернов - и в итоге становится великим лордом, покоряющим величайших героев и завоевывающим сердца дам? Этот лорд - ячмень, *байгет*, из которого варят старое доброе пиво.

С самого начала, как по содержанию, так и по форме, это объяснение было вполне обоснованным, и удивительно, что ученые продолжали искать его в другом месте, как, например, Вольфганг Гольтер, который в 1895 году задался вопросом, не может ли *Byggvir*, слуга бога плодородия, быть просто "крестьянином"¹²: он рассматривал его как производное от глагола *byggva*, который является старой формой *byggja*, "заселять, колонизировать, населять", производного, который появляется в поэзии в конце нескольких соединений: *jarð-byggvir* "*incola prædii, fundi*"¹³, применяемое к князю; *lopt-byggvir* "*incola tabulati*", обитатель замка (корабля), *gubernator, dux*"; *faðm-byggvir* "*incola sinus*", обитатель груди, муж"... Однако, помимо того, что *-byggvir* не встречается вне таких соединений¹⁴, мы видим, что оно нуждается в определении и означает только "житель (из)", а не "крестьянин".

"*Byggvir-orge*", *Byggvir-bygg*, захватывает почти все детали и иронии текста, все те, которые не заслоняются недостатком словарного запаса. Вот как, на мой взгляд, их можно интерпретировать¹⁵.

1. а) *Byggvir*, ячменное зерно, действительно очень "маленькая вещь" (44, 1).

б) Нейтральные *þat u litla*, чье презрительное намерение более чем определено (Магнус Ольсен, Хуго Геринг, Нильс Лид...), должно быть, забавляли слушателей тем более, что *bygg* - нейтральное существительное.

2. а) Справедливо сказать о ячменном зерне (44, 6) *und kvernom klaka* - "трещать под жерновами".

б) И наоборот, "*Орге*" выставляет себя дураком (43, 4-5), когда говорит: "Будь я хозяином, я бы раздавил этого зловещего ворона мельче костного мозга"; используемый им глагол *mflva*, соответствующий готскому *ga-malwjan* "раздавить", является гапаксом в древненорвежской литературе, но существует в современном исландском языке в значении "свести на нет", и М.

Магнус Ольсен слышал, как это говорят о реке, которая рушит свои берега (*mölva og brjóta*). Магнус Ольсен слышал, как это говорили о реке, которая крошит свои берега (*mölva og brjóta*); исландцы не могли не соотнести его не только с его синонимом *mylja de* (**mulwjan*), но и со словами с точным значением, от того же корня, которые маленький "Орге" лучше бы не упоминал в своем хвастовстве: *mala* "молоть", *mjöl* "мука".

3. Слушателям, должно быть, было забавно услышать от "Орге": "Если бы я был знатного рода, как Фрейр, если бы у меня был богатый дом, как у него...". (43, 1-3). Его добыча - колос кукурузы; его жилище - мельница или пивоваренный чан.

4. а) С другой стороны, у "Орге", сырья для пива, есть повод для гордости (45, 4-6), когда он видит, как боги пьют хороший напиток, который они ему должны;

б) также гордится тем, что боги и люди называют его "живым, пылким", *bráðr* (45, 1-3): это не только соответствует настроению, создаваемому пивом (Магнус Ольсен), но слушатели могли также знать, что корень этого слова тот же, что и у глагола "варить", *brugga* "варить", *brauen* "16".

5. На скандинавских пирушках, как и в кельтском эпосе, ведутся споры о старшинстве и хвастовстве, которые могут перерасти в ссору - Локасенна сам тому доказательство, - и Локи без труда отвечает маленькому "Орге": "Тебе никогда не удастся распределить (правильно, мирно) еду между людьми (гостями)!" Локи уже дважды (22, 2; 38, 2) использует ту же формулу *þú kunnir aldregi* "тебе никогда не удастся...", говоря Одину, верховному богу, решающему вопросы победы: "Тебе никогда не удастся уладить битвы (*deila víg*) между людьми (бойцами), и ты снова и снова отдаешь победу тому, кому не должен был ее отдавать!" Затем, обращаясь к Тиру, бог-юрист говорит: "Ты никогда не соглашаешься примирить двух (судимых) мужчин! В этих двух случаях, а следовательно, и в случае с Бюггвиром, Локи упрекает бога-специалиста в том, что он плохо обращается с людьми и не руководит ими в своей собственной области - в сражениях, дебатах на *ринге*, распитии пива.

6. Локи добавляет: "И когда мужчины пришли сражаться, тебя не могли найти в соломе *флета*! *Флет* - это прикрепленная к стене скамья, на которую кладут солому в качестве подушек (глагол *strá* 17). Упрек в трусости, видимо, адресованный Бюггвиру, но являющийся всего лишь комической интерпретацией материального факта, нормального и неизбежного, когда он связан с *bygg*, с ячменем: в соломе, разложенной на скамьях, больше нет ячменного зерна; ячменное зерно находится в пиве, которое возбуждает ссоры, а не в соломе сидений. И, конечно, поэт также играет на значении предлога *í*: выражение *í fletz strá* означает "на соломе скамей", когда речь идет о госте, и "в" этой же соломе, когда речь идет о зерне.

7. Короче говоря, только стихи 3 и 4 строфы 44-й строфы не могут быть сразу объяснены гражданским статусом персонажа.

а) Первое содержит слово *clash snapvíst snapir*. Глагол *snara* правильно означает "шмарить, паразитировать"; но Нильс Лид отмечает, что в современном исландском языке он используется более широко, например, в отношении животных, которые пасутся на редкой траве на ледяной земле. Несомненно, точный смысл слова в этом отрывке все еще ускользает от нас.

б) Что касается второго - "Ты всегда будешь в ушах Фрейра! - вероятно, было основано на ритуальном или образном использовании. Из саамских рассказов, собранных в ^{xvii} и ^{xviii} веках, которые в значительной степени являются продолжением рассказов, заимствованных

из скандинавского язычества, мы знаем, что на идоле Фрейра, *Веральдене Ольмае*, висели различные более или менее отталкивающие предметы, связанные с плодородием. Возможно, хотя в наших источниках об этом не говорится, там же висели и колосья ячменя? Действительно, в знаменитом отчете миссионера Йохана *Рандульфа*¹⁸, известном как "рукопись Нярё" (1723)¹⁹, мы читаем

*"У них есть второй идол - помимо Хорагаллеса, то есть Тора или Юпитера, - которого они называют Веральден *Ольмай*²⁰, то есть "человек мира", и он такой же, как Сатурн. Они рисуют этого идола на магических барабанах изогнутой линией с несколькими крючками над головой, что должно символизировать плодородие земли и моря, а также скота. Они молятся ему, чтобы в стране хорошо рос ячмень и чтобы можно было купить пиво, алкоголь и все остальное, сделанное из ячменя. Вот что они подразумевают под мотыгой, которую он держит в руке и которой он должен вскапывать землю Рестманда (так они называют Христа), когда сеют семена..."*

Несомненно, изогнутая линия с крючками, которую можно увидеть на барабанах лапландских колдунов, - это колос ячменя. Иногда он возвышается над фигурой, посаженный близко к нему и склоненный над его *головой*²¹, а иногда он поднимает его в правой руке, и в этом случае изогнутая верхняя часть колоса находится "у его уха", у *эйрома Фрейса*²². Поэтому вполне вероятно, что аллюзия на *Локасенну* и изображение барабанов связаны между собой и могут быть объяснены одной и той же культовой практикой, одним и тем же украшением идола.

Хотя имя *Локасенна* хорошо подходит для олицетворения "ячменя", происхождение этого имени не менее прекрасно. Древнеирландское *bygg* среднего рода происходит от темы **biggwu-*, **beggwu-*²³, от общегерманского **bewwu-*, от которого также произошли древнесаксонское *beo* 'урожай' и англосаксонское *béow* 'зерно злаков'. Мужское имя *Byggvir* происходит от него, как и многие имена персонажей в двух *Эддах* от апеллятивов трех полов: *Эльдир*, один из слуг Эгира, в доме которого Локи издает свои сарказмы, - это огонь, *elldr*, персонифицированный; сам *Эгир* получил свое имя от имени бегущей воды, *á* (женского рода), которое является готским *ahwa* "река", латинским *aqua*; великаны *Qrnir* и *Brimir* - это орел, *qrn* (мужского рода), и ревущее море, *brim* (среднего рода); и т. д.²⁴. Более того, это очень распространенный тип деривации, обычно с притяжательным значением: *hallr* "большой камень" дает *hellir* "пещера", *hjálmr* "шлем" дает *hilmir* "вождь, князь" и т. д.²⁵.

Таким образом, природа Бюггвира не вызывает сомнений. Но, признав это, как следует интерпретировать такое олицетворение? Существует несколько возможных направлений.

Некоторые, например Аксель Ольрик в *1905 году*²⁶, считали, что это имя, которое больше нигде не встречается, и, соответственно, персонаж, был просто приятной выдумкой поэта *Локасены*. Поскольку производное от *bygg* прозрачно, не было риска, что его аллюзии будут *утрачены*²⁷. Поэтому он мог бы проявить свою изобретательность в теме "карьеры ячменя", подобно тому как в наших ранних книгах для чтения пшеничное зерно рассказывает о своих поучительных приключениях, подобно тому как в шотландских и английских балладах, вспоминаемых Свендом Грундтвигом, развиваются "страсть" и слава Аллана О'Маута и сэра Джона *Барлейкорна*²⁸, как назидательные поэты немецкой Реформации иллюстрируют испытания бедного христианина через "семнадцать страданий *льна*"²⁹, и, наконец, в наше время извлекает обширные, неожиданные и личные разработки из евангельского образа "Если зерно не умрет..."

Другие авторы, и сам Аксель Ольрик пять лет спустя, предпочитали пути, которые считали более плодотворными. В моду вошли "Растительность-гейстер" и "Духи кукурузы". Через них они видели способ прикоснуться к самым древним и в то же время самым ярким глубинам европейского язычества. Быггвир предлагал подходящую тему. Но прежде чем приступить к рассмотрению этих обширных перспектив, мы должны убедиться, что жена, которую поэт подарил Бюгвиру и которая смущала учеников Макса Мюллера, соответствует счастливой реставрации злаков ее мужа. В конечном счете, что же такое *Бейла*? Сразу скажем, что ее случай более сложный и пока не имеет удовлетворительного объяснения.

III. Бейла

После своего открытия Свенд Грундтвиг [предложил](#)³⁰ : "Жена Бюгвира, которая описывается как [deigia](#)³¹ , то есть, как правильно, как "месительница" ["32](#) , должна быть либо отбросами, либо пивными дрожжами". Ни то, ни другое уравнение не является вероятным. Рядом с *Byggvir* ожидается понятие того же уровня (которым [meerschaum](#)³³ не является по отношению к ячменю) и независимое, сравнимое с ячменем, но не дублирующее его в результате своего действия (чем дрожжи не являются). Более того, брожение - это не то же самое, что замешивание.

Двадцать лет спустя Эдуард Зиверс распознал в *Бейле*, которую он объяснил как **Baun-ilō*, персонификацию [фасоли](#)³⁴ : "*Фрау Боне*" и "*герр Герстенкорн*" - два хороших слуги, однородных, но самостоятельных, общего бога плодородия. Такое олицетворение вполне мыслимо: разве не развлекался Вальтер фон дер Фогельвейде несколькими столетиями позже, говоря свою часть "*Мадам ла Феве*" ["35](#) ?

Waz êren hât frou Bône

даз ман со фон ир синген сол?

si rehtiu vastenkiuwe!

Исходя из этого, мы можем понять название *deigia*, "*Teigmacherin*" или "*Bäckerin*": оно наводит на мысль о "пироге" Дня трех королей, который завершает Двенадцать дней зимы. Не в этом ли пироге мы прячем "боб", который, когда его потом обнаруживают, весь липкий от теста, заслуживает, в насмешливом и злобном духе, примечания *dritin* "*crottée*" (str. 56, 6)?

Эта забавная интерпретация наталкивается на три основные трудности.

Что касается предыстории, то, на что бы ни намекал Зиверс, несмотря на то, что название "фава" уже является [общегерманским](#)³⁶ , и что это растение культивировалось в Скандинавии с первых веков нашей эры, возможно, даже [раньше](#)³⁷ , невозможно поставить его на один уровень в жизни , в религии и идеологии с ячменем, действительно необходимой культурой, без которой не было бы ни хлеба, ни пива.

Что касается субстанции, то, как отмечает [Сиймонс](#)³⁸ , использование "боба в пироге", бобного оракула, проникло в Германию только под влиянием греко-латинских практик, и вряд ли к моменту составления "*Локасены*" оно было достаточно прочно укоренено в северных странах - и в язычестве! - чтобы выдержать все те злобные намеки, которые Локи делает на природу Бейлы.

Наконец, что касается формы, то если "Быггвир" прозрачен и сразу понятен, то производное "Бейла" от "*баун*" с опусканием *-н-*, понятное современным лингвистам, рискует быть неправильно понятым авторами поэмы, и в этом случае теряется ирония над "*дейгвией*" и

"*дритином*". Если только мы не признаем, что Бейла была традиционным и хорошо известным олицетворением бобов фава, что отвечает первому фундаментальному возражению, которое только что было выдвинуто, и досадно напоминает "тайны фиги", придуманные в начале этого века Саломоном Рейнахом, чтобы объяснить *sycophantus* в свете *hierophantus*³⁹.

Двадцать лет спустя Магнус Ольсен предложил вывести *Beyla* от *baula*, что означает "корова"⁴⁰, и увидеть в ней "служанку-корову", своего рода живое резюме работы по животноводству. Софус Багге в неопубликованном уроке и совсем недавняя работа исландского ученого Финнура *Йонссона*⁴¹ подсказали ему это решение. Вот как следует понимать *dritin*: женщина, которая ухаживает за скотом и, несомненно, также занимается удобрением земли, несомненно, "грязная". Что касается *deigia*, то, если его нельзя объяснить здесь в его собственном смысле "женщина, разминающая", не следует забывать, что в старонорвежском языке и до сих пор в сельской речи это слово распространяется на всевозможных служанок (*sæter*-, *rakster*-, *bakster*-, *reiddeigia*) и что оно особенно часто используется в соединении *budeie* "*Milchmädchen*, доярка", как и шведское *deja*, *mjolkdeja*⁴²; Возможно, поэт уже воспринял его здесь в этом общем смысле. Магнус Ольсен заключает: "Два "слуги Фрейра" (*Freys þjónustumen*, как говорится в прозаическом предисловии к "*Локасэнне*"), домочадцы Быггвира-Бейлы, представляют два основных аспекта деятельности Фрейра: этот бог покровительствует процветанию всего живого, он одновременно и мастер земледелия, и мастер животноводства. Поэтому ему подобает иметь двух слуг, имена которых относятся к выращиванию зерна, а имена других - к уходу за скотом".

Выдающийся ученик Магнуса Ольсена, Нильс Лид, *добавил*⁴³, что *Byggvir* и *Beyla*, понимаемые таким образом как *Barley* и *Cowherd*, напоминают о старом разделении сельского труда между полями, засвидетельствованном в Скандинавии: сельское хозяйство - дело мужчины, женщина доит скот.

Однако и с этим объяснением есть сложности. Бейла, пастух, женщина, ухаживающая за коровой, не то же самое, что Быггвир, олицетворяющий ячмень: мы ожидали бы увидеть пару "молоко (или корова) - ячмень" или пару "пастух - пивовар". Большая диспропорция в размерах между этими двумя существами также делает странным их спаривание в качестве мужа и жены. Было бы неудовлетворительно придавать эддическому *haraх deigia* то широкое значение "служанка", которое ему придается позже: в эддическом языке есть и другие общеупотребительные слова для обозначения служанки, и в таком тексте, как этот, интерес которого заключается в точности аллюзий, *deigia* должно быть выбрано за его нюансы, за его явную связь с *deig* "тесто" (английское *dough*, немецкое *Teig*)⁴⁴. Само слово *baula* - 45, название коровы, на котором основано объяснение, - не настолько распространено, чтобы поэт был уверен, что производное *Beyla* будет понято. Наконец, *априори*, конечное *-la* в имени *Beyla*, как полагал Сиверс, с большой вероятностью является уменьшительным суффиксом женского рода (**-ilō*), часто встречающимся в эддических собственных именах; вспомним великаншу *Hyndla* "маленькая сучка" (**hund-ilō*); великаншу *Bestla* (дочь *Þorǫr* "шип горя"), которая, вероятно, является **bast-ilō* (от *bast*, neuter: "внутренняя часть липовой коры или веревка из этого материала"); к *Эмбле*, первой женщине, образованной из определенного дерева (и жене *Аскра* "ясеня"), которая, вероятно, является **elmla*, **alm-ilō* "маленький вяз": пара *Бюггвир-Бейла*, женское имя которой само по себе является уменьшительным, должна быть даже вполне сопоставима с этой парой двух первых

человеческих существ, рожденных из ясеня и вяза, Аскра и Эмблы. По всем этим причинам интерпретация норвежского ученого неправдоподобна.

IV. Бейла и пчела

Я думаю, что мы можем избежать этих недостатков с помощью более простого объяснения, которое еще не было предложено.

Концептуально пиво лучше всего уравнивается другим напитком брожения - медовухой, которая также дорога скандинавам: последовательности "ячмень-солод-пиво" соответствует последовательность "пчела-мед-медовуха". Порядки величин двух исходных элементов одинаковы, применение и действие двух продуктов сопоставимы, и их отнесение к провинции Фрейра (еда, удовольствие...) также естественно.

С формальной точки зрения, *Бейла* может быть уменьшительным - и на этот раз без обезображивающего падения согласных, таким прозрачным и сразу понятным - древнеисландским названием пчелы, *bjú*.

Это слово *bjú* само по себе довольно странная форма, фиксированное множественное число среднего рода, которое обычно интерпретируется как происходящее от **bíu*⁴⁶, нормального множественного числа **bí*, что соответствует слову, встречающемуся в других германских языках, прямо или в производных: (древнегерманское *bini* (средний род), *bīna* (женский род), *bīe*; древнесаксонское *bī-*, голландское *bij*; англосаксонское *béo*, английское *bee*. С другими производными имя встречается за пределами германских языков, вероятно, в латыни (*fucus* "шершень"), наверняка в ирландском (*bech*), в балтийских (древнепрусское *bitte*, литовское *bite*, *bitis*), в славянских (старославянское *bičela*, двойное уменьшительное, отсюда русское *пчела*), и мне кажется, что оно связано с древнейшим индоиранским названием "медицины", *bhi-ṣ-* (отсюда ведийское *bhiṣaj*, авестийское *bišag* "врач"⁴⁷).

Форма *Beyla*, по-видимому, является уменьшительным на *-la* (из **-ilō*) от этого названия *пчелы*⁴⁸. Не следует слишком сильно затягивать вокализм первого слога, где *-eu-*, возможно, является таким же аппроксимантом (вместо *-ý-*), как и *-eu-* в плохом варианте *Beyggvir*⁴⁹ из *Byggvir*. Но также возможно, хотя мы не можем быть уверены из-за отсутствия точно накладывающихся примеров, что старое **bíu-ilō* дало не **Býla*, а *Beyla*⁵⁰.

Если перейти к сути вопроса, то различные неприятные высказывания Локи в адрес Бейлы вполне объяснимы, если она - "Аветт".

1. Как пиво и, через него, ячмень виновны в ссорах (str. 46, 1-3), так и медовуха, не менее пьянящая, и, через нее, пчела, оправдывают выражение *meini blandin miq̃k* (56, 3) "сильно смешанная со злом". Конечно, это выражение *расплывчато*⁵¹, и в той же поэме Локи, возможно, уже применял его к Фрейе (32, 3), намекая на ее сексуальное поведение. Но примечательно, что благодаря собственному, материальному значению глагола *blanda* "смешивать", оно особенно хорошо подходит к медовухе. В начале "*Локасенны*", прорвавшись в пиршественный зал, Локи объявляет слуге Эльдиру: "Я привел сыновей Эсира смятение и раздор, *ok blend ek þeim svá meini miq̃ð*, и я собираюсь смешать с ними ужасную медовуху!" Прилагательное *mein-blandinn* "смешанный со злом, отравленный" является эпитетом *miq̃ðr* в *Sigrdrífumál* (*Песнь Сигдрифа*, ст. 7, 8, в том виде, в котором она цитируется в *Völunga saga*).

2. *deigia* "разминатель" лучше всего подходит для насекомого, способного формировать гребни в улье.

3. *dritin* "crottée" - это всего лишь злобное выражение определенной *черты*⁵² трудолюбивой пчелы, когда она возвращается в улей, измазанная пыльцой и фрагментами *растений*⁵³. Как и греки и римляне, древние германцы не знали о том, как на самом деле происходит изготовление меда и воска. На знаменитой *странице*⁵⁴ Плиний Старший показывает, как мед, уже сформированный на небесах из возвышенных *выделений*, спускается на землю через стадии, которые его *портят* и в которых пчела является лишь последней, и, тем не менее, доставляет нам одно из самых чистых удовольствий, которые только можно себе представить. Скандинавский и, вообще говоря, германский фольклор до сих пор знаком с "медовой росой" ⁵⁵, которую тщательно собирают в полотнища в ночь летнего солнцестояния и которой приписывают драгоценные свойства как лекарству и *дрожжам*⁵⁶. Но в нашем тексте есть и более точная аллюзия. *Эдда* знает, что прекрасная субстанция, которой является наш мед, на самом деле содержит небесную грязь. Сразу после описания генезиса первой человеческой пары из двух деревьев *Völuspá* заставляет Провидца упомянуть "Древо Мира" (str. 19):

Я знаю, что есть ясень, он называется Иггдрасиль,

Высокое дерево, усыпанное белыми *цветами aurr*⁵⁷;

Вот откуда берутся капли дождя, падающие в долину.

Он стоит, все еще зеленый, у источника Урд...

Снорри в "*Гилфагиннинг*" (глава XVI)⁵⁸ комментирует это в следующих выражениях:

Говорят также, что норны, живущие у источника Урд, каждый день берут из него воду вместе с *аурром*, который скапливается вокруг, и поливают ею ясень, чтобы его ветви не засыхали и не гнили. Эта вода настолько свята, что все, что попадает в источник, становится белым, как кожа, называемая *скиалль*, которая находится на внутренней стороне яичной скорлупы... Роса, которая падает оттуда на землю, известна людям как "медовый водопад" (*hunangfall*), и пчелы питаются ею.

О значении этого слова *aurr*, которое также встречается в мифе о *Хеймдалле*⁵⁹, много спорили. Однако у этого слова есть постоянное значение. Несмотря на отвращение многих авторов, оно означает лишь "трясина, мутная вода, размытая земля" ⁶⁰. И если мед, который пчела приносит с неба, происходит с Древа, окропленного грязной водой, то прилагательное *dritinn*, которое применяет к нему Локи, несправедливо, но умозрительно. И слушатели, знакомые с мифологическим генезисом меда, должны были понять это так же сразу, как они поняли *deigia*.

Получается, что *Локасенна* под общей диетической властью Фрейра соединяет и женит двух существ, ячмень и пчелу, которые дают человеку две полезные пищи и, прежде всего, два напитка, которыми он напивается.

Трудно поверить, что Пчела, персонифицированная таким образом в мире богов, - не что иное, как фантазия поэта. Конечно, это не обязательно означает, что персонифицированный Ячмень тоже искусственный, ведь поэту, возможно, было забавно женить маленькое, подлинное существо на существе собственного изготовления. Но это также не означает, что

Бюггвир - важный персонаж мифологии: у настоящих скандинавских богов есть жены, которые не поддаются капризам писателей. Эту мысль следует иметь в виду при обсуждении интересных и амбициозных гипотез, которые, вернувшись к Бюггвиру, мы сейчас рассмотрим.

V. Byggvir и Peко

Начиная с последней трети XIX века у ученых, изучающих Быггвира, было два соблазна: соблазн объединить скромного Бюггвира с героем англосаксонского эпоса *Беовульф*, который, согласно правдоподобной, но не точной [этимологии61](#), содержит ячмень в качестве первого элемента своего имени и который, похоже, удваивает героя по имени Бео. Эти два искушения в совокупности привели к порой поразительным результатам, хрупкость которых была очевидна сразу и не нуждается в подчеркивании. Аксель Ольрик во втором томе своей захватывающей и смелой *книги "Danmarks Heltedigtning"* (1910) привел пример таких полетов [фантазии62](#). В книге Р. В. Чемберса "*Беовульф*" дело представлено с большой [сдержанностью63](#), и впечатление, которое он производит, безошибочно: если не довольствоваться вечными приближениями, нельзя ничего заключить от Бюггвира к Беовульфу, или наоборот.

В 1914 году в своей великой книге "*Hedenske kultminder i norske stedsnavne*" [64](#) Магнус Ольсен развил сближение, предложенное им еще в [1909 году65](#), с другой строгостью и более ясными, многообещающими перспективами. Эти страницы вызвали большой резонанс и были восприняты как блестящий шаг в омоложении наших исследований. Она неоднократно пересматривалась и дополнялась новыми сравнительными средствами, но Магнус Ольсен сказал все, что было необходимо. Однако в дальнейшем, чтобы избежать неоправданной фрагментации, я буду представлять документацию не в том виде, в каком она была в 1914 году, а в том, в котором она дошла до наших дней.

В журнале *Finnisch-Ugrische Forschungen* за [19066 год](#) образованный эстонец Й. Айзен опубликовал живописную статью под названием "*Ueber den Pekokultus bei den Setukesen*". Он, конечно, не предполагал, какой интерес она вызовет. Тринадцать лет спустя, собрав новую информацию, он добросовестно исправил и дополнил свой [рассказ67](#).

В 1551 году в предисловии к своему переводу Псалтыря епископ Микаэль Агрикола, апостол Реформации и основатель финской [литературы68](#), упоминает некоего *Пеллонпекко* среди ложных богов карелов, который благоприятствовал росту ячменя (*охры*), наряду с покровителем ржи (*руиса*) *Ронготеусом* и покровителем овса (*кауры*) [Вуранканносом69](#). *Пеллон* - это генитив финского слова *pelto* "поле", заимствованного из [германских языков70](#). Каким бы ни был *Пекко*, *Пеллон-Пекко* - это, следовательно, "*Пекко из поля*".

Теперь о сетукесцах - небольшой группе из шестнадцати тысяч эстонцев из бывшего Псковского правительства, расположенного на крайнем юго-востоке эстонского владения, которые всегда жили под русским господством, спасаясь от тевтонцев и поляков, В этом "этническом заповеднике", благодаря двум искусным собирателям фольклора, Эйзен узнал о существовании джинна изобилия, идола-талисмана по имени *Пеко* ("с коротким е и геминатным к" [71](#)).

Этот талисман изготавливается из воска и обычно имеет форму и размер ребенка - часто, как говорят, [трехлетнего72](#). Такой объем воска стоил определенную сумму, около тридцати рублей в то время, и обычно в деревне был только один, а жители объединялись для его

хранения в кружки, "сравнимые с нашими кружками чтения". Каждый год, на условиях, которые будут указаны позже, *Пеко* меняет хранителя. Новый хранитель, которого называют "жрецом", хранит его в сундуке в своем сарае вдали от посторонних глаз.

Пеко празднуется пять раз в год, причем два главных торжества проходят во время весеннего сева и осенью после сбора урожая. Каждый год именно во время последнего из них судьба решает, где в следующий раз будет находиться талисман. Празднование проходит ночью, в лунную ночь, и в нем принимают участие как мужчины, так и женщины. Люди собираются в доме священника и с вечера до утра едят и пьют из провизии - яиц, масла, бренди и т. д., собранной членами "круга". Празднование происходит вокруг *Пеко*, которую священник и два аколита торжественно вынимают из сундука, заворачивают, как ребенка, и ставят посреди комнаты. Сначала они едят, стоя к нему спиной, а затем девять раз обходят его по кругу, напевая:

Пеко, наш бог (Peко mie jumala), защищает наши стада, защищает наших лошадей, защищает наши посеы и так далее.

Затем все выходят во двор и предаются настоящему дебошу с бурными упражнениями, цель которых - заставить появиться кровь - случайно, в результате укуса или раны. Симулировать или провоцировать кровоупускание было бы святотатством, которого никто не совершает, но оно должно быть естественным, поскольку именно оно обозначает будущего обладателя талисмана. Как только появляется драгоценный знак, все поздравляют пострадавшего. Они возвращаются в дом, чтобы продолжить праздник, есть и пить. Наконец, новый жрец радостно уносит *Пеко* домой, завернув в простыню.

Пеко дарует благословение и изобилие всем своим почитателям, но особенно дому, в котором он живет. Поэтому его тщательно оберегают от злых шуток неверующих, которые, не задумываясь, калечат его: в одной деревне сохранились воспоминания о настоящем "деле Гермеса".

В празднике весеннего сева участвуют только мужчины, и им не разрешается пить бренди, который, как говорят, изготавливается по этому случаю из "зерна бога" (или: "бога"?), *jumala vili*. Незаметно *Пеко* переносят из амбара в поле и устанавливают в месте, где он будет руководить работой, в месте, которое будет оставаться заряженным добродетелями: в прошлом на таких "местах *Пеко*" (*Пекокохт*) мимоходом приносили соль, зерно, лен и монеты. Присутствие талисмана гарантирует богатый урожай.

Кроме того, на Рождество *Пеко*, спрятанный в ковре и помещенный на сани, должен был подарить своему владельцу победу в гонках. В первое воскресенье после Пасхи проводится общинный праздник пива, для которого почитатели *Пеко* заранее приносят жрецу свою долю солода; распитие происходит перед *Пеко*, которого приглашают принять участие и к которому обращаются за защитой для скота и полей. Наконец, во время пятого праздника, в ночь на День Середины лета, собравшиеся мужчины и женщины ведут *Пеко* на пастбище, предлагают ему масло, молоко и шерсть и просят помочь им с домашним скотом.

Ј. Эйзен и М. Магнус Ольсен считали, очевидно, с полным основанием, что этот сетукский *пеко* был не кем иным, как карельским *пеллонпекко* Агриколы. Они также полагали, что общее значение первого как защитника сельских богатств является вторичным продолжением защиты ячменя, указанной Агриколой. Это тоже вероятно: великий финский фольклорист Е. Н. В 1927 году великий финский фольклорист Э. Н. Сетяля собрал ряд рассказов, датированных после 1551 года, которые подтверждают это конкретное значение

Пеллона Пекко - с одним важным вариантом, Пекка, - но в которых также видны зачатки [обобщений73](#).

Именно в этих условиях, зная только формы *на -о*, Магнус Ольсен предположил, что *Рекко*, *Рекко* - это очень древнее заимствование из протоскандинавского **beggwu-*, от которого происходит *bygg*, или из родственной формы **beggwa-*.

Со времен Вильгельма [Томсена74](#) мы знаем, что многие финские диалекты полны слов, заимствованных в разное время из северной или восточной германской, скандинавской или готской речи, самые древние из которых сохранились в удивительно архаичной форме: пострадали только начальные группы согласных, к которым финский язык питает отвращение. Морис Каэн любил, чтобы его студенты смаковали финское название кольца, *rengas*, где все еще слышны конечный **-az* и радикальный вокализм *-e-* из германского **hrengaz* (немецкое *Ring*), который в самых старых засвидетельствованных формах уже изменился (в скандинавском на *-aR* и *-i-*). В 1936 году у озера Саймаа, в "сауне", я был поражен, услышав, как связанная старуха, которая в паре, поднимавшемся от раскаленных камней, обкладывала березовыми ветками торс молодого друга, путешествовавшего со мной, выражала свое восхищение - без начального *s*, но с конечным **-iz* и исходным дифтонгом - в той самой форме, которую спутница Ариовиста использовала бы перед спутником Цезаря: *kaunis! kaunis!* т.е. германское **skauniz* "красивый" (нем. *schön*).

Поскольку в финском языке нет звонких согласных, за исключением [чередований75](#), скандинавское **beggwu-* привело бы к **Pekku*, *Pekko*, а родственная форма, не подтвержденная, но возможная, **beggwa-*, могла бы дать *Pekko*, так же как германское **felpa-* (немецкое *Feld* и т.д.) дало *pelto* 'поле' (карельское *peldo*, лапландское *bälddo* и т.д.). Образованный таким образом из двух германских слов, *Пеллонпекко* означает "ячмень поля" и является олицетворением **beggwu*, сравнимым с *Бюггвиром* из *Локасенны*. Магнус Ольсен отметил, что *Пеллон*- также напоминает бога **Филлинна*, как показала норвежская топонимика, изученная в его книге 1914 года, и который является **Felpīnaz*, то есть правильно "начальник (поля)", так же как древнескандинавское *dróttinn* (**druhtinaz*) "король" и латинское *dominus* являются начальниками *drótt* "войска, вооруженной свиты" и *domus*. Это гарантирует подлинность и древность *Byggvir*.

В деталях фактов г-н Магнус Ольсен отметил, что между строфами "*Локасенны*" и рассказом Эйзена есть соответствия, некоторые общие, вытекающие из имени (связь с ячменем, пивом), другие, фактически только один, более конкретные: размер *Byggvir* (*þat u litla* "эта маленькая вещь": str. 44, 1) напоминает размер *Рекко* (размеры трехлетнего ребенка). Он отметил, что в обобщенной концепции сетукцев Пеко, защищающий все провинции сельской экономики, на самом деле имеет размеры скандинавского Фрейра, "является" Фрейром, а не Бюггвиром; Итак, в поэмах Эдды Фрейр - единственный бог, которому приписывается [детство76](#), что соответствует его природе покровителя плодородия; поэтому мы можем считать, что Фрейр, **Филлинн* и Бюггвир - в основном один и тот же персонаж, и что последний, в частности, - лишь аспект, прозвище первого, более или менее обособленное на ранней стадии.

После того, как Аксель Ольрик узнал о скандинавских культах и мифах из лапландских заимствований, сохранившихся с ^{xviii}века, финский и эстонский фольклор теперь позволил подтвердить и измерить значение Бюггвира. Я помню, с каким волнением мой учитель

Морис Каэн рассказывал об этой победе на своем курсе в Школе высших исследований, менее чем за два года до своей смерти. Более того, он пошел дальше, чем ученый из Осло, чье открытие он интерпретировал с точки зрения систематических взглядов на развитие религий, которые он перенял у [Дюркгейма](#)⁷⁷.

VI. Пекка, Пекко и Святой Петр

С тех пор критики усердно работают. Наряду со своим коллегой и подражателем, строгим топонимоматом из Упсаля, г-ном Йораном Сальгренем, г-н Магнус Ольсен нашел лингвистов, таких как г-н Бьорн [Коллиндер](#)⁷⁸, которые не верят, что фонетически *Pe*ko, *Pekko* происходит от протоскандинавского слова, от которого образовано *bygg*. На самом деле, конечное *-u* в **beggwu-* (это единственная форма, которую следует рассматривать, **beggwa-* - лишь произвольная конструкция), вероятно, не дало бы конечного *-o* в финском: *-u* держится; например, финское *sielu* "душа" отвечает древнешведскому *siæl*, *sial*, древнеирландскому *sál*, в составе [sálu](#)-⁷⁹, и *-u* держалось бы здесь тем более, что оно подтверждено в своем тоне предшествующим *-w-*. С другой стороны, финское *-o*, чередующееся с *-a* (как это происходит, как мы знаем сегодня, в *Pekko*, *Pekka*), обычно происходит от германских тем на *-a* (индоевропейское *-o*)⁸⁰: так, в *jukko*, *jukka* 'ярмо'. Наконец, если бы название ячменя было заимствовано финнами у скандинавов, оно было бы апеллятивом к ячменю, так же как рожь обычно обозначается *ruis*, род. п. *rukiin*, заимствованным либо из скандинавского (древнеирландское *rugr*), либо из балтийского (литовское *rúgys*); но финское название ячменя другое, *ohra*.

Со своей стороны, финские фольклористы постепенно интегрировали то, что мы знаем о *Пекко*, *Пекка*, в тип коренной практики и имени, которое отделяет его от "маленькой вещи" *Локасены*.

В самой Эстонии уже давно [известны](#) талисманы, сравнимые с *Пеко*⁸¹, - деревянные или восковые фигурки, хранившиеся в домах и гарантировавшие плодородие полей, а также скота и людей, обычное название которых было *Тоннис*, то есть "Антоний", поскольку подношения ему совершались в день святого Антония. В некоторых местах, однако, жертвоприношения совершаются в день святой Екатерины, святого Георгия и в другие дни, и в этих случаях идол-талисман называется уже не *Тоннис*, а *Катри*, *Юри* и т. д.⁸². Первый наблюдатель *Пеко* сам отмечал сходство между осенним праздником этого талисмана и ритуалами дня святой Екатерины у других [эстонцев](#)⁸³. Может быть, *Пеко* - это просто уменьшительное от имени святого?

В 1924 году в примечании к своей диссертации на тему "Двойные плоды в народных верованиях" ⁸⁴ историк религий Уно Хольмберг сообщил о похожей, более христианизированной практике среди белых русских соседнего Могилева, к востоку от Минска: Здесь восковой талисман имеет форму свечи, которая каждый год размещается на другом хуторе; пока ее перевозят на новое место, поется песня, в которой "святой" (нам не говорят, какой именно) должен поблагодарить своего предыдущего хозяина за [гостеприимство](#)⁸⁵. Русский фольклорист Зеленин также сообщал, опять же в Белой Руси, что во время посева крестьяне берут в качестве талисмана восковую свечу, освященную трижды - на Рождество, Великий Четверг и Пасху; они кладут ее в посевное зерно, зажигают и читают молитвы; они также берут ее с собой в поле, где она будет защищать [ячень](#)⁸⁶.

Удар, который нанесли эти факты, был нанесен "Быггвир-Пекко" еще в 1924 году фольклористом из Хельсинки Каарле Кроном в [статье](#)⁸⁷, в которой, воспользовавшись некоторыми чертами, отмеченными Хольмбергом, он прояснил другого карельского "бога",

упомянутого в 1551 году епископом Агриколой в том же тексте, в котором упоминается *Пеллонпекко*: *Эгрес*, тот, "кто создал горох, бобы и репу, а также произвел капусту, лен и коноплю". В начале ^{xx} века в двух Карелах следы этого деятельного гения все еще можно было найти под именем *Ägras*, *Ägröi*, которому обычно предшествовало *pyhä* "святой" и которое использовалось для обозначения мистически драгоценных вещей, таких как двойная репа. Хольмберг предложил поискать этимологию этого *Ägräs* среди святых римского католицизма, но, не найдя ее, просто указал по аналогии, что русское население правительства Архангельска делает святого Онуфрия покровителем бредней, потому что они сеются в день его праздника. Каарле Крон обнаружил искомого святого: это святой Григорий, которого сам Агрикола называл *Pyhe Greus* в молитве, опубликованной в 1544 году, и которому по ошибочному сокращению дали *Pyh' Ägrä(u)s*, лишь затем восстановив его в *Pyhä Ägräs*, или, в особенно интересной для нас форме, *Pellon Ägräs*, "Григорий поля". К последнему обращаются с очень общим защитным значением во время сева и косьбы в приходе Палтамо в Восточной *Остроботнии*⁸⁸.

Pellon Ägräs, *Pellon Pekko* (или *Pekka*) - эти два выражения кажутся параллельными. На самом деле они совершенно параллельны. В кратком примечании к своей *статье*⁸⁹, напомнив о Могиловском талисмани, упомянутом Хольмбергом, и подчеркнув, насколько этот бело-русский дублет делает подозрительной подлинность Пекко как языческого демона, Каарле Крон дал долгожданное объяснение: *Пекка*, который в фольклоре чередуется с *Пекко*, в финском языке является обычным уменьшительным от *Pietari* "камень". *Pellon Pekko/a* - это "камень поля", а уточнение *Pellon*, говорит Каарле Крон, возможно, призвано отличить этот сельскохозяйственный камень от камня рыбака. Это, добавляет он, "языкование" персонажа, взятого из православного календаря, как и в случае с *Иулия*, с которым в праздничных песнях Ингерманландии он ассоциируется в молитвах о процветании.

Чтобы демонстрация была полной, необходимо установить, что финский фольклор действительно связывает или связывал ячмень - поскольку нет никаких сомнений в том, что фирменным блюдом *Пекко* является ячмень - с праздником Святого Петра. Насколько я знаю, наши коллеги в Хельсинки не закрыли эту последнюю связь. Я не могу занять их место, но добавляю к делу факт, который, по аналогии, делает связь очень вероятной.

Мы знаем, что Сибирь, заселенная в ^{xviii} веке переселенцами из разных государств, в начале нашего века дала фольклористам урожай драгоценных традиций, которые больше не встречаются в Европе. В *Энисейском крае*⁹⁰, в климате, не похожем на климат некоторых финских губерний, два дня 29 и 30 июня, известные как "Петров день" или "Петропавловский день", являются не только праздником *рыбаков*⁹¹ и окончанием Петрова поста, но и имеют особое значение для выращивания ячменя:

С этого дня, как говорят, "кукушка подавилась ячменем"⁹²; это означает, что она должна прекратить куковать, когда ячмень вырастет в колосья, что происходит между Днем середины лета (24 июня) и Днем Петра. Если кукушка продолжает петь после этого, значит, ячмень будет полым. Поговорка гласит: "Кукушка накрыла его своими *кукушками*"⁹³.

Несомненно, подобное наблюдение когда-нибудь будет найдено и в происхождении финского и карельского "полевого камня" и его признанного покровительства ячменю.

VII. Бюггвир - не Пеко

Если спокойно подумать, то отождествление Бюггвира и Пекко может быть привлекательным только в том случае, если мы признаем, как это было довольно легко сделано в *школе Маннхардта*⁹⁴, что все аграрные гении, все аграрные "фигуры" более или менее

эквивалентны, омнивалентны; что, как только мы признаем в мифическом или фольклорном существе некую связь, ограниченную и точную, с моментом или действием сельской экономики, мы имеем право приписать ему всевозможные другие связи, не засвидетельствованные напрямую.

Если мы возьмем на себя предосторожность провести систематическую параллель между Бюггвиром и Пеко по таблицам отсутствия и присутствия, то увидим, что, кроме изначального факта связи с ячменем (что, кстати, разные вещи, поскольку Бюггвир - *это* ячмень, а Пеко, восковая кукла, просто *охраняет* сельское процветание с помощью ячменя) и с пивом, которое пьют из ячменя, у *этих двух описаний нет ничего общего*.

Все, что Локасенна упоминает о Бюггвире как о "хозяйственном деянии", - это его прохождение под жерновами: это один из моментов в жизни зерна, который Пеко (и Пеллон Пеко) игнорирует, который, напротив, возглавляет сев и сбор урожая - о чем ни Локи, ни сам Бюггвир не упоминают. В отношении Бюггвира нет и намека на культовые действия или поведение (кроме, если я не ошибаюсь, его присутствия возле ушей [идола] Фрейра): напротив, в описании Пеко преобладает именно поклонение, с точными обрядами (ночные празднества, сезонные праздники, с участием или без участия женщин; культовые ассоциации с данью; жрец...). В Бюггвире нет ничего, что напоминало бы нам о том, чем по сути является Пеко: талисманом, который периодически меняет свое место обитания, который нужно тщательно прятать и все же иногда извлекать из тайника. Наконец, маленький размер Бюггвира, который, несомненно, относится к размерам ячменного зерна, нельзя с полным правом сравнивать, как предположил Магнус Ольсен, с размером трехлетнего ребенка, которого дают Пеко.

Короче говоря, здесь и там все по-разному. И все же, как в наших исследованиях, так и в других, даже и особенно когда речь идет о сравнении, правдоподобие может быть достигнуто только благодаря полным и точным измерениям, благодаря осознанию различий, а также сходств.

Поэтому не представляется возможным сохранить привлекательное сравнение с [191495](#) [годом](#). Г-н Магнус Ольсен внес достаточный вклад в науку и открыл достаточно плодотворных путей, чтобы с философской точки зрения и без сожаления отказаться от тезиса, который заслуживал проверки и который в течение тридцати лет волновал лучшие умы в скандинавской мифологии.

Поскольку эти усилия не увенчались успехом, мы должны признать, что Бюггвир в "Локасенне" - всего лишь забавное и искусственное олицетворение, не имеющее никакой мифологической реальности? Насколько я понимаю, именно такая интерпретация представляется наиболее вероятной. Как мы уже видели, искусственность прорывается в Бейле, "Аветте", его жене. Все, что говорит он сам, все, что говорит ему Локи, сводится к описанию поведения ячменного зерна или настроения, которое пиво вызывает у мужчин, без какого-либо религиозного резонанса, без малейшего намека на миф, пусть и бедный; Если мы посмотрим на "Локасенну" с этой точки зрения, то увидим, что все строфы, за исключением строф о Бюггвире и Бейле, предполагают известные мифологические черты - которые мы можем знать или не знать - которые выходят за рамки простого определения или именования персонажа; Так что Бюггвир, слуга Фрейра, не более похож на "бога ячменя", чем Эдир, его коллега и слуга Эгира, на "бога огня" [96](#).

Однако в свете скрупулезных и увлекательных исследований господина Нильса Лида мы можем предпочесть думать, что древние скандинавы действительно превращали ячменное зерно в маленькую фигурку для определенного случая, например, на мельнице.

[Собранные сведения](#)⁹⁷ им фольклорные либо о самом зерне, названном в загадках именем "Гудмунд" (которому жернов "разбивает голову" ⁹⁸), либо о *kvernknarren*, джинне жернова, которому крестьянин должен сделать подношение под страхом таинственного исчезновения муки и который в то же время обладает чертами "джинна зерна" ⁹⁹, в любом случае являются наиболее сходными с *Byggvir*. Но эта мифология не заходит далеко: это всегда исчезающие фигуры, связанные с каким-либо действием или местом, чьи имена не являются ни древними, ни устойчивыми, побочные продукты той "мифопоэтической способности", от которой человек никогда не избавится.

Так Бюггвир возвращается в свое маленькое местечко, куда его помещает поэма. Она не свидетельствует о более древней "форме" религии, она не объясняет и не удваивает своего хозяина, она не породила его и не развилась из него. Ячмень и Аветта сопровождают бога сельской экономики и удовольствий, которые она приносит, так же как в других местах Любовь и Грации сопровождают Афродиту, так же как Павор и Паллор, возможно, заимствованные из греческой литературы, помогают римскому Марсу. И не более того. Если мы хотим понять мифологию плодородия на Севере, мы должны обратиться к Фрейе, Фрейру, Ниорду - короче говоря, к великим богам, сегодня, как и до маннгардской революции.

1. В этой статье обобщены несколько лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в декабре 1950 года.

2. Эта эддическая поэма, по-видимому, относится к ^{десятому} веку, возможно, к девятому, но некоторые критики относят ее к первой половине ^{одиннадцатого}. О духе "*Локасены*" см. мой "*Локи*", 1948, с. 155 и далее: я не верю, что это работа христианина или "старого язычника", который полемизировал бы с мифологизирующими язычниками последних времен. В любом политеизме, в любом антропоморфном сверхнатурализме у богов есть свои слабости, которыми верующие могут забавляться - как это делали слушатели гомеровских поэм - без нечестия и злого умысла. Сарказм Локи" не имеет такого тона, как у Лукреция. Но противоположную точку зрения выдвигает и Ян де Вриес, *Altnordische Literaturgeschichte*, 1941, pp. 171 ff.

3. Бюггвир и Бейла упоминаются в прозаическом прологе, который в рукописях появляется в начале поэмы; они названы последними среди гостей Эгира и описаны как "слуги Фрейра". Для этих строф не существует серьезных вариантов. В *Codex Regius* (ок. 1270 г.) в прозаическом прологе и в строфе 45, 1 написано просто *Beyggvir*, но сохраняется *Byggvir* в анонсе строфы 43 и в строфе 46, 1, а также генитив *Byggvis* в строфе 56, 2: см. ниже, [n. 25](#). Я воспроизвожу текст по изданию Сиймонса.

4. Прозвище Одина, до сих пор неверно истолкованное.

5. *Укиняне*, именно "чудовище расы, рода".

6. *dritin* очень точное: *dríta* - "какара", *fugladrit* - "птичий помет"; это английское *dirt* (англосаксонское *drit*). Латинское *fritillum*, неопределенное слово из глоссария, использовалось для определения "просачивание навоза в навозную яму", или латинское *forio* "сасаре", *foria* "диарея, ярмарка" (Варрон).

7. *Ингунар-Фрейр*. Это название (ср. также *Ингвифрейр*, мифический предок шведской династии Инглингаров), очевидно, относится к понятию, связанному с "*Ингуаонами*" Тацита

(Ингуин в "Беовульфе", Ингунар или Ингунар в "Хеймскрингле" Снорри), но остается неясным относительно склонения *-ar* его первого термина (ср. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, § 221 и примечания). Аксель Кок (Axel KOCK), *Historisk Tidskrift* (Swedish), XV, 1895, p. 161, подозревал плохое сокращение **Inguna* (genitive plural) *ár-freyr* "Фрейр [бог] урожая Ингунара". В одной из своих последних статей, *Fornvännen*, XXXV, 1940, pp. 289 и далее, Хенрик Шюкк, адаптируя старую идею Рудольфа Муха, увидел в *Ингунаре* женский род единственного числа, "из Ингеи", обозначающий неизбежного Нертуса из главы XL "*Germania*" Тацита. В 1941 году Франц Рольф Шредер озаглавил одно из своих богатых и живых эссе *Ingunar-Freyr. Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte*, I; p. 41, он также предложил: " **Ингваназ* является мужским партнером, сыном и мужем *Нерпуз-**Ингвано, материнской богини земли и тиса".

8. Я имею в виду лекции, которые он читал во время трехлетнего профессорства в Тюбингенском университете (1830-1833) и которые заставляют нас сожалеть о политическом продолжении его карьеры. Они были собраны в нескольких томах *Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*, опубликованных после его смерти (1862), с 1865 по 1873 год, профессорами Тюбингена. Строки о Бюгвире и Бейле содержатся в томе VI (1868), стр. 96, в анализе "*Локасены*".

9. Я имею в виду предисловие, написанное им в 1884 году к посмертному изданию "*Mythologische Forschungen*" Вильгельма Маннхардта, в котором он признает, как мне кажется, правильно, что систематизированные религии существовали в Германской империи уже во времена Тацита. Строки о Бюгвире и Бейле находятся в старой статье о мифе о Беовульфе, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, VII, 1849, p. 420.

10. Основополагающая книга Вильгельма Маннгардта, "сумма", плод длительных исследований, датируется 1875 годом. В 1858 году, когда он опубликовал "*Немецкую мифологию*", он, конечно, еще следовал тенденции к натурализму.

11. *Op. cit.* p. 200.

12. *Handbuch der germanischen Mythologie*, pp. 234-235. Он интерпретировал *Lokasenna*, 44, 6 ("...и под жерновами ты будешь кукарекать") как намек на работу крестьянина, слуги, на мельнице.

13. Я привожу перевод SVEINBJÖRN EGILSSON, *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis*, 1860, s. vv.

14. Ср. множественное число *-byggjar* "жители", также в конце соединений.

15. Толкования 1b, 2b, 6 и 7b представлены здесь, как мне кажется, впервые.

16. От латинского *fervere* "кипеть" и кельтского *Borvones* (Bourbonne-les-Bains, Bourbon-Lancy и др.).

17. Ср. в "*Эдде*", *Þrymskviða*, 22, 2: при появлении лже-Фрейи глупый Трим (*Þrymr*) говорит великанам, которые ему прислуживают: "Вставайте, великаны, и положите солому на скамьи (*stráíð bekki*)".

18. Этого умного пиетистского миссионера критиковали за то, что он смешивал то, что знал из своих личных исследований, с тем, что узнал от своего учителя Томаса фон Вестена или его коллеги Йенса Килдаля, и за то, что путал кочевых саамов с оседлыми, преувеличивая скандинавский характер саамской мифологии. Его отчет, оригинал которого был утерян, но

сохранились многочисленные копии, тем не менее чрезвычайно важен: только на его основе написаны статьи Акселя Олрика (*Danske Studier*, 1905, 1906), которые так убедительно проливают свет на особенности скандинавского язычества через саамские пережитки.

19. Отчет Йохана Рандульфа был опубликован одним из первых, когда Юст Квигстад решил сделать наблюдения старых миссионеров доступными для всех: *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi*, I (в *Skifter* Научного общества Тронхьема, 1903, 1). Цитируемые здесь строки находятся на странице 101. Они были переведены на немецкий язык в книге Kaarle KROHN, "Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie", в *Finnisch-Ugrische Forschungen*, VI, 1906, p. 169.

20. Адаптация и частичная транскрипция титула Фрейра, *Veraldar goð* ("Сара об Инглингах", гл. X, конец), "Мировой Бог".

21. Например, J. A. FRILS, *Lappiske Mythologi*, 1871, барабан n^(o)1, между страницами 30 и 31; цифры достаточно реалистичны.

22. Там же, барабан n°10, между страницами 44 и 45; здесь искусство очень абстрактно.

23. Тема -и появляется только в склонении *bygg*, в дательном *byggvi*.

24. Не забывая об одном из самых интересных, *Kvasi* (олицетворение перебродившего напитка), от *kvass*: Eugen MOGK, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, in *Folklore Fellows Communications*, LI, 1923, pp. 24-25; ср. мой *Loki*, p. 98.

25. М. Магнус Олсен в своем "*Hedenske kultminder...*" (см. ниже, [n. 64](#)), p. 107, говорит, что в одном из курсов Софус Багге узаконил прерывистый вариант *Codex Regius* (см. выше, [n. 3](#)) *Beuggvir*; он считал, что это приблизительное обозначение **Bøggvir*, которое он объяснял шведской диалектной формой, Dalarna, *bägg* "ячмень" (в то время как по-шведски говорят *bjugg*). Это слишком точно, и *Beuggvir*, вероятно, не нуждается в обосновании.

26. *Danske Studier*, 1905, p. 139.

27. Это противоречит CHAMBERS, *Beowulf...* (см. ниже, [n. 63](#)), p. 299, n. 2.

28. В поэме Роберта Бёрнса (1759-1796) :

Мельник использовал его хуже всех,

Ибо он раздавил его между двумя камнями...

Ср. JAMIESON, *Popular Ballads and Songs*, 1806, II, pp. 239 ff.

29. Библиография в Johannes BOLTE, *Andreas Tharäus, Klage der Gerste und des Flachses*, в *Schriften de la Société de l'histoire de Berlin*, XXXIII, 3, 1897, pp. 35-68; ср. Carl-Martin EDSMAN, в *Rig*, XXXII, 1949, 1, pp. 23-25.

После четырехдневной выдержки "Лейн" сам рассказывает об этом в стихотворении бранденбургского пастора (в 1609 году; Bolte, p. 53):

Wann dann im Leib die Knochen mein

Gar weich und fast verfaulet sein,

А теперь, когда она лысая, ее не видно.

Die Mägde wiederumb getrettn...

30. изд. цитируется, стр. 200.

31. Строфа 56, 6.

32. Свенд Грундтвиг назвал багерске "Bäckerin".

33. Пена предстает здесь как любопытное возвращение от натурализма к мифологии растений.

34. "Grammatische Miscellen, 8: Altnord. *Váli und Beyla*", в *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, XVIII, 1894, pp. 582 ff.

35. См. издание В. фон дер Фогельвейде под редакцией WILMANN'S (4th ed. by MICHELS), 1942, II, p. 102, и важный комментарий к нему.

36. Древнеирландское *baun* (генетив *baunar*), англосаксонское *béan*, древнесаксонское и древневерхненемецкое *bōna*; ср. фризский остров *Baunonia* в PLINO, IV, 94. Таким образом, это слово является общегерманским, хотя растение завезено, и оно не охватывает название, встречающееся как в латинском (*faba*, ср. баскское *baba*), так и в балто-славянском (древнепрусское *babo*, древнеславянское *bobŭ*), из которых Н. PETERSSON был прав, отделив его, *Indogermanische Forschungen*, XXIII, 1908-1909, p. 390.

37. Йоханнес ХООПС, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, I, 1911-1913, pp. 301-302, s. v. *Bohne*, весьма императивен в отношении германской общности названия: "Отсутствие бобовых отложений в археологии Северной Европы до великих миграций объясняется только случайностью".

38. GERING-SIJMONS, *Edda, Kommentar*, I, 1927, p. 304, который ссылается на STEMLINGER, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen*, 1922. В "*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*" Ханнса Бактольда-Штабля, I, 1927, сравните статьи *Bohne* (автор MARZELL) и *Bohnenkönig* (автор SARTORI) с библиографиями.

39. *Cultes, mythes et religions*, III, 1908, pp. 92-118 (перепечатано из *Revue des études grecques*, 1906, pp. 335-358): "Les sycophantes et les mystères de la figue".

40. *Hedenske kultminder...* (см. ниже, [n. 64](#)), p. 109.

41. *Goðafræði*, 1913, p. 74.

42. Ср. также *day-woman* (англосаксонское *dæge*).

43. *Joleband og vegetasjonsguddom* (в *Skrifter of the Oslo Academy, History and Philosophy Section*, 1928, IV), p. 147.

44. От корня, означающего "месить, лепить": от латинского *ingere*, *fictile*, от греческого *teikhos* "стена" и т.д.

45. См. Ferdinand DETTER, "Zur Ynglingasaga, Freyr und Loki", в *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, XVIII, 1894, pp. 88-89. Баула - это собственное имя коровы, но из таких слов, как *bauluföll* "туша", word for word "руины Баулы", *baulufōtr* "нога Баулы" (прозвище), Деттер делает вывод, что баула была также родовым именем коровы. Адольф НОПЕН, *Abriss der germanischen Lautlehre*, 1894, p. 94, сравнивает это женское *baula* с *boli* "бык, бычок" (ср. *bylja* "буйвол"? или ср. греческое *phallos*?), которое Деттер также использует для объяснения прозвища Фрейра, *Belja dólgr*, означающего "враг Бели": Бели, как говорят, был быком; это поставило бы нас в один ряд со смертью Фрото III, убитого

морской коровой (Саксо), короля Эгиля, убитого быком (*Ynglinga saga*), и т. д.; нет предела таким перестановкам.

46. Поскольку К. F. JOHANSSON, "Indische Miszellen", в *Indogermanische Forschungen*, II, 1894, pp. 225-226. CLEASBY-VIGFUSSON, *An Icelandic-English Dictionary*, 1874, s.v., считал, что мы имеем *bú* для **bú* "потому что, возможно, этимология от *bú* ("домашнее хозяйство, фермерство...") проплыла перед мысленным взором, от социальных привычек пчел"; это маловероятно. Обычной формой для "пчелы" является соединение *bú-fluga* "пчелиная муха"; в стихотворении из *saðu* об Эгильсе воздух называется *bú-skip* "сосуд пчел", а стрелы *unda bú* - "пчелы ран".

47. Ведические *Насатья* - великие "целители" (даже в своем названии: ср. немецкое *ge-nesen*), особенно с помощью траволечения; однако медовуха, *madhu* (это то же слово, что и древнеирландское *míðr*), имеет к ним различное отношение.

48. Несмотря на К. F. JOHANSSON, art. cité (выше, п. 46), мы, вероятно, не должны использовать шведские (даларнские) *billa*, *bylla*, *bylja*, *bölja*, *böla* и т. д. (ср. хельсингское *bolla*) "осиное гнездо", а более общее "небольшое здание" или "куча": Sophus BUGGE, в *Svenska Landsmålen*, IV, 2, стр. 227-228, кажется, прав, признавая древнеирландский корень *búa* "обустраивать; населять", от немецкого *bauen* "строить" (об эволюции значения см. латинское *favus*). Тем более не стоит сравнивать скандинавское название пчелы с норвежским (общий язык и диалекты) *bille* "насекомое вообще", которое более близко соответствует английскому *beetle*.

49. См. п. 3 и п. 25 выше.

50. Мы также можем подумать об аналогичном действии сильно связанных морфологических пар, таких как *driúpa* 'капать' и его каузатив *dreypa* 'заставлять капать', *biúgr* 'кривой' и его производное *beygja* 'изгибаться'.

51. Можно также утверждать, что пчелы жалят и являются ядовитыми: ср. значение слова *mein-blandinn* "отравленный" во втором цитируемом мною тексте.

52. Ср. греч. *konisis*, ARISTOTE, *История животных*, IX, 40, 3, примерно синоним *kêrôsis*, *melligo*, и который происходит от *konis* "пыль": см. OLCK, s. v. "Biene", в PAULY-WISSOWA, III, col. 440-441.

53. Фольклор и детские книги используют эту черту. Приведу пример из недавнего чтения. В грузинской "первой книге" "*Деда Эна*" я нашел хорошо знакомую нам на Западе басню в прозе "Бабочка и пчела"; прекрасная бабочка говорит пчеле, возвращающейся в улей нагруженной: "Отойди, бородастый (*тхупния*), не пачкай меня!"

54. XI, 12, конец: *sive ille est caeli sudor, sive quaedam siderum saliva, sive purgantis se aeris succus, utinamque esset et purus ac liquidus, et suae naturae, qualis defluit primo! Nunc vero e tanta cadens altitudine multumque, dum venit, sordescens, et obvio terrae halitu infectus, praeterea a fronde ac pabulis potus et in utriculo congestus apium (ore enim eum vomunt), ad haec succo florum corruptus et alveis maceratus, totiesque mutatus, magnam tamen caelestis naturae voluptatem affert*. Ср. VIRGILE, *Georgics*, IV, 1 (*aerii mellis caelestia dona*); OVID, *Metamorphoses*, I, 112...

55. Шведское *honungsdagg*, датское *honningdugg*, уже древнеирландское *hunangsdogg*; ср. немецкое *Honigtau*, английское *honeydew*.

56. Свидетельства собраны в Birger PERING, *Heimdall*, 1941, pp. 114 ff.

57. *ausinn hvíta auri*.

58. FINNUR JÓNSSON, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, pp. 24 ff.

59. *Völuspá*, 19, 3-4; *Lokasenna*, 48, 4.

60. См. хорошее обсуждение г-на Б. Перинга, *Heimdall*, pp. 113 ff, 125 ff (которое не разрушено забавным замечанием г-на Дага Стрёмбдака (Dag STRÖMBÄCK) в *Folkminnen och Folktankar*, XXIX, 1942, p. 40). В дополнение к цитируемым им источникам, мы можем добавить бесценный "*Лексикон островитянского-латиноамериканского языка*" Бьорна Халлдорссона, написанный в ^{xviii}веке и опубликованный Расмусом Раском (Копенгаген, 1814); в нем даны: *aur* "1) *argilla lapidea*, 2) *lutum*"; *aurgadr* "*lutulentus*"; *aurmikill* (*vegr*) "*via lutosa*". Комментарий Сеймонса-Геринга к *Völuspá*, 19, 3-4 (*Kommentar*, pp. 23-24) - хороший пример сопротивления доказательствам, которые считаются неприличными и которые омрачают многие проблемы.

61. Например, в совершенно ином направлении англосаксонское имя собственное *Béow* сравнивается с древнеирландским именем собственным *Bíar* (от **Biawr*, от **Bewar*). Обзор предложенных этимологий можно найти в Elis WADSTEIN, "Beowulf, Etymologie und Sinn des Namens", в *Germanica (Mélanges Eduard Sievers)*, 1925, pp. 323-326, с неудовлетворительным личным решением (*Beowulf* был бы "*Wind-, Sturmwolf*", т.е. "демон ветра").

62. P. 256. Кроме того, несмотря на самые определенные фонетические законы, Аксель Ольрик объединяет *Béow* с *Bóvi*, соломенной фигурой в некоторых популярных датских церемониях рождения в ^{xiii}веке (см. Jorn and Axel OLRİK, "Kvindegilde i middelalderen", *Danske Studier*, 1907, pp. 175-176), и с *Bous* из Saxo Grammaticus, датским именем мстителя Балдеруса. Ср. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, § 267.

63. *Beowulf, an Introduction to the Study of the Poem with a Discussion of the Stories of Offa and Finn*, 1921.

64. "Souvenirs de cultes païens dans la toponymie norvégienne", in *Skrifter de la Société des sciences de Kristiania, section d'histoire et de philosophie*, 1914, 4 (опубликовано в 1915 г.), pp. 110 ff.

65. В качестве примечания к своей прекрасной статье о рунической надписи на ноже из Флэксанда (Нордхордланд), в которой он убедительно разъяснил, через слова *lina laukaR* в надписи, стих из *Völpa þátrr*: M. OLSEN в *Bergens Museum Aarbog*, 1909, VII, p. 30, n. 3.

66. VI, pp. 104-111.

67. В книге "*Eesti mütoloogia*", 1919, переведенной на немецкий язык Э. ЭРКЕСом, "*Estnische Mythologie*", 1925, где отрывок о Пеко находится на стр. 115 и далее.

68. Микаэль Агрикола (1508-1557), ученик Лютера и Меланхтона в Виттенберге (1536-1539), коадьютор, а затем епископ Або, первый финский епископ. Об этом списке "богов" см. Kaarle KROHN, *Das Götterverzeichnis bei Agricola*, в *Folklore Fellows Communications*, CIV, 1932.

69. Поспешили объяснить эти названия элементами, заимствованными из скандинавского языка. От этой интерпретации, похоже, отказались.

70. *Pelto* может быть общегерманским **felpa-* или протогерманским **felpo-* (см. библиографию в E. N. SETÄLÄ, *Finnisch-Ugrische Forschungen*, XIII, p. 424). В последнем случае

это было бы одно из редких существительных, где индоевропейское -о из тем на -о было бы чистым, а не уже измененным в -а, как в общегерманских языках; ср. *jukko-* (*jukka-*) "ярмо".

71. Поэтому правильнее было бы писать *Pekko*, как в финском языке. Но я, естественно, уважаю орфографию Айзена.

72. Однако Эйзен указывает, ссылаясь на Эстонию, на аберрантную форму, в которой Пеко должен быть "снабжен головой теленка и раскрашен различными способами".

73. *Sanastaja*, 1927, р. 47; переведено на норвежский язык г-ном Нильсом ЛИДом, *Joleband...* (см. выше, [п. 43](#)), р. 148. Это следующие четыре свидетельства:

1) В ^{xviii}веке К. Ганандер в рукописном словаре назвал *Пеллона Пекку* богом ячменя и зерна и приписал его к Тавастланду (Тавастехус, сегодня Хяэменлинна, северо-восток Або-Турку); в своей "*Мифологии Финники*" (1789) он добавил, что *Пеллон Пекка* (или *Пекко*) предпочитал весенний посев и что его иногда называли *Пеллон майто* "молоко поля".

2) Г. Ренвалл, "*Lexicon linguae fennicae*" (1826), приводит *pelto-pekka* (или *-pekko*), которое он толкует как "гений поля" (*peltoin haltia*); он добавляет, что *pekka*, *pekko* также означает "лесное животное" и относится, в частности, к медведю и зайцу.

3) В современном фольклоре Тавастланда упоминается обычай класть нож на насыпь между двумя полями, "чтобы *Пеллонпекко* не съел колосья"; когда ячмень растет неравномерно, *Пеллонпекко*, как говорят, съедает молодые побеги.

4) В финской *руне*, посвященной посеву ячменя, в качестве очистителя названы *Пекка*, *Пикко*, *Пикки*.

См. некоторые факты в К. KROHN, *Das Götterverzeichnis bei Agricola*, *op. cit.* pp. 56-57.

74. *Ueber den Einfluss der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*, 1870, где уже были сведены воедино все основные моменты. С тех пор см. особенно исследования Т. Э. Карстена, К. Б. Виллунда и Б. Коллиндера.

75. "Александровская улица" в Хельсинки - это *Алексантерин каму* (нем. **gatwō*).

76. *Grímnismál*, 5, 5-6: "В древние времена боги подарили Фрейру Demeure-des-Alfes в качестве подарка при прорезывании зубов".

77. Ср. мемуары, в которых он подводит итоги своего курса 1924 года "Исследование скандинавского язычества в XX^е веке", в *Revue de l'histoire des religions*, XCII, 1925, стр. 73-74 : "... Бог Фрей, который в своем величии берет на себя заботу обо всей растительности, сменил специализированных демонов типа Быггвир-Пекко, чьи функции были более скромными, но он держал их на службе... Г-н Магнус Ольсен очень хорошо подчеркнул (стр. 112 и далее) интерес финских документов. Они свидетельствуют о религиозном состоянии, которое уже давно прошло, когда возникла эддическая традиция. Пекко показывает низшую ступень растительных джиннов, с которой Фрей поднялся до ранга великих богов. Это блестящая иллюстрация того, как финская традиция проливает свет не только на отдельную деталь, но и на все развитие растительных божеств. Морис Каэн с уверенностью манхердианца и дюркгеймианца предоставляет своему мастеру выводы, которые, к счастью, не встречаются в "*Хёденском культминере*". Более того, это плодотворный предмет для размышлений - увидеть, как восхитительный филолог, строгий и скрупулезный, каким был Морис Кан, становится догматичным, экстраполирует и изобретает, когда переходит к

религиозным фактам: подобно Саломону Рейнаху, он автоматически укладывает их в абстрактные, упрощенные схемы, которые позволяют "видеть" до анализа и утверждать без демонстрации.

78. *Die urgermanischen Lehnwörter im Finnischen*, in *Skrifter de la Société humaniste d'Upsal*, XXVIII, 1, 1932, p. 191.

79. Финское *paljo*, эстонское *palju* "много, толпа", вероятно, не имеют ничего общего с готским *filu*, древнеирландским *fjöl* (из **felu*). Финское *pallo* "шар" не обязательно германское **ballu-* (древнеирландское *bollr*): во многих языках слова с таким звуком используются для обозначения круглых предметов.

80. Ср. выше п. 70.

81. *Journal de la Société finno-ougrienne*, XVIII, 1900, 3: Edwin JURGENS, "Ein weiterer Beitrag zum Tonniscultus der Esten" (pp. 3-6); Vorwort von Max BUCH (pp. 1-3). "*Ihm wird Getreide bei der Ernte, ein Kleidungsstück bei der Geburt jedes Kindes und ein Gewinnanteil von jedem verkauften oder geschlachteten Tiere geopfert, und er wird angefleht, die Geburt der Kälber glücklich und unbehindert vor sich gehen zu lassen*" (p. 2).

82. Там же, стр. 2-3.

83. Ст. цитируется, с. 106.

84. *Doppelfrucht im Volksglauben*, in *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, LII, 1924 (*Mélanges E. N. Setälä*), pp. 48-66. Нам известно, что Уно ХОЛЬМБЕРГ, который недавно умер, недавно сменил фамилию на ХАРВА.

85. С. 58-59, по А. С. Дембовецкому, *Опыты описи Могилевской губернии*, I, 1882, 494.

86. *Russische Volkskunde*, 1927, p. 28; цитируется Нильсом Лидом в *Byggvir-Pekko, Joleband...* (см. выше, п. 43), p. 152.

87. Ägräs < Gregorius, in *Finnisch-Ugrische Forschungen*, XVI, 1923-1924, pp. 180-185.

88. Каарле Крон отмечает, что другие имена "богов" в списке Агриколы также интерпретировались, более или менее точно, как искаженные имена святых: *Нюркес*, который присматривает за белками, считается *Юрки*, святым Георгием; *Хумтауанин* (т.е. *Хюмтавайнен*), который выбегает за зайцами, считается святым Юбером.

89. Art. cit., p. 183, n. 1. Перепечатано в *Folklore Fellows Communications*, CIV, 1932, pp. 56-57.

90. А. МАКАРЕНКО, *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении (Восточная Сибирь, Эйниевская губерния)*, формирующий том XXXVI (1913) *Записок Императорского Русского географического общества, отдел этнографии*, стр. 87-92: "Петров день" или "Петры-Павлы". На стр. 88 автор указывает, что факты, подобные тем, которые он фиксирует, не встречаются в русском народном календаре: здесь, как и в других случаях, Сибирь была более консервативна.

91. На Ангаре в этот день едят свежевывловленную рыбу, особенно красную, из которой варят суп, называемый у русских *уксой*, а у сибиряков - *щербой*; за столом один из старейшин семьи приглашает двух святых к трапезе: "Петр и Павел, садитесь, ешьте хлеб-соль, ваша - каша (*kaša*), наша - стакан (*čaša*), ваша - рыба (*rybka*), наша - рыбный суп (*šerba*)!" По сей день в миссале 1776 года приводится формула для благословения новых сетей и обеспечения хорошей рыбалки.

92. "Kukuška davitca jačmenem".

93. "Kukuška obkukuvala".

94. Хорошим примером таких поспешных обобщений является интерпретация мифического шведского короля Фьольнира как **FelðuniR*, то есть "гения поля", тогда как его легенда не имеет ничего общего с полями или сельской жизнью: будучи пьяным, он тонет в чане с медовухой. См. Wolf von Unwerth, "Fiolnir", *Arkiv för nordisk filologi*, XXIX, 1917, pp. 320-335.

95. Нет смысла пытаться примириться с тем, что, как кажется, предлагает Нильс Лид, *Joleband...* (см. выше, [п. 43](#)), р. 148, п. 2: *Pekko* действительно произошло бы от германского **beggwu*, а вариант *Pekka* был бы "переделан", путем неправильного толкования, из уменьшительного *Pekka* из *Pietari*. Нет: аналогичный ряд *Tonnis*, *Katri*, *Jüri*, *Ägräs* и т.д. доказывает, что *Pekko*, *Pekka* - это действительно, прежде всего, имя святого.

96. Напротив, мифология приписывает Фрейру подлинного слугу, *Скирнира* "Блистательного". Он известен из мифов и, несомненно, является тем, кто иногда изображается вместе со своим хозяином на барабанах саамских волшебников. Точно так же у Тора, бога-громовержца, есть подлинный "камердинер", который доставлял Акселю Ольрику немало удовольствия.

97. *Joleband...* (см. выше, [№ 43](#)), вся глава VI, *Vetle-Gudmund, Kornvette og Kornguddom* ("Маленький Гудмунд", "Зерновой гений и зерновая божественность"). Ветле-Гудмунд (*vetle* - "маленький", диалектный вариант *vesle*) напоминает *pat et litla* из "*Локасены*" 44, 1. М. Нильс Лид справедливо отмечает, что в том, что *Локасенна* говорит о Бюггвире, помимо аллюзий на пиво, подчеркивается связь между этим крошечным персонажем и мельницей: *und kvernom klaka* (44, 6) напоминает современное название (ономатопея) мельничного гения *Kvern-knarren*. Но этот ученый дополняет данные, когда (с. 147) переводит стих, предшествующий (44, 5) "ты всегда поешь в ушах Фрейра", и добавляет, что в этом *um syngjingi* может быть намек на шум мельницы; стих не содержит ничего, что позволило бы нам говорить о пении или шуме: в нем говорится только "быть (*vera*) в ушах Фрейра".

98. *Op. cit.* р. 140, первый вариант: "... *kløyvde hòve pao han Vetle-Gudmund*".

99. *Op. cit.* pp. 147-148.

Гестация Фрото III и фольклор Фродебьерга

Следующая статья была впервые опубликована в 1952 году в журнале *Études germaniques* (vol. VII, pp. 156-160), ежеквартальном журнале Общества германских исследований, которым тогда руководили Морис Коллеви́ль и Фернан Моссе и которое в то время приветствовало высококачественные работы в области ранней скандинавистики. (Фернан Моссе был назначен руководителем исследований на IV^оотделении Высшей школы практических исследований в 1926 году и в том же году был избран на кафедру языков и литератур германского происхождения в Коллеж де Франс вместе с Жоржем Дюмезилем).

Это исследование было перепечатано автором в Приложении к *"Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais* (1970, pp. 179-184), с рядом изменений: первые строки статьи 1952 года были частично удалены, а частично включены в примечание 1 версии 1970 года; были добавлены библиографические ссылки, а также предисловие (которому предшествовало посвящение памяти великого французского германиста), в котором автор выражает оговорку относительно интерпретации, предложенной двадцатью годами ранее. Именно эту версию 1970 года (слегка исправленную в переиздании *"Миф о романе"* 1983 года) мы выбрали для настоящего тома.

Материал для исследования был представлен в лекции о Фроди в Коллеж де Франс в апреле 1951 года.

В память о Фернане Моссе

Историческое сочинение Саксо всегда пользовалось законным авторитетом как среди народа, так и среди интеллектуалов Дании. Оно также стоит у истоков не одной народной сказки, собранной гораздо позже. Приведенное ниже сравнение, предложенное в апреле 1951 года на лекции в Коллеж де Франс и опубликованное в следующем году в Études germaniques, VII, pp. 156-160, возможно, является примером такой филиации, которая была бы тем более примечательной, что фольклоризация была бы продвинута дальше, чем обычно. Но возможно также, что традиция Фродебьерга, записанная в XIX веке, не зависит от Саксо, а происходит непосредственно от аутентичного дохристианского ритуала, в котором Фроди проводили через всю страну, и что именно Саксо использовал более древнюю версию этой традиции. Каждая из этих интерпретаций имеет свои трудности, и сегодня я был бы менее склонен, чем двадцать лет назад, принять вторую. Но, как бы вы это ни объясняли, аналогия между "историческим" текстом и народной традицией неоспорима.

Если я и воспроизвожу здесь эту заметку, хотя она касается не первого Фрото, сына Хадингуса, а третьего, то только потому, что с Фротоном в принципе существует только одна проблема; а также потому, что она добавляет данные к важному досье о периодических "прогулках" божеств Вейна.

В книге "Festschrift für Otto Höfler", 1968, pp. 389-409, Курт Шир опубликовал исследование под названием "Freys und Fróðis Bestattung", в котором сочетание скифских (осетинских) - археологических и фольклорных - данных приводит к более широким, возможно, слишком широким перспективам.

Смерть Фрейра в "*Saga об Инглингах*" и смерть Фротхо III, самого верного из всех Фротхонов вероятной мифологии датского бога Фроди (древнеисландского *Fróði*)¹, сопровождаются похожими сценами: шведские вожди три года скрывают смерть Фрейра, боясь, что перестанут поступать налоги; точно так же, опасаясь, что огромная империя Фрото станет беспокойной и перестанет платить дань, датские вожди бальзамируют его тело и три года делают вид, что он *жив*². Деталь из этой последней сцены дала Акселю Ольрику возможность развить несколько обширных гипотез, несомненно, правильных в принципе, но щедро *развитых*³.

В случае с Фрейром и Фрото III мрачный обман, который продлевает их жизнь в умах людей, получает совершенно разные аффабуляции.

Согласно Снорри (*Ynglinga saga*, гл. X), когда Фрейр заболел, шведские вожди посовещались и решили возвести большой курган с тремя окнами, и как только он умер, они тайно перенесли его туда, сказав людям, что он жив: *en er Freyr var dauðr, báru þeir hann leyniliga í hauginn ok sǫgðu Svíum, at hann lifði*. Такая ситуация продолжалась три года, и все это время добрые шведы регулярно бросали в курган через три *окна* золотые, серебряные и медные монеты⁴: таким образом поддерживался "хороший урожай и мир", *ár ok friðr*. Через три года шведы узнали, что произошло, но, увидев, что плодородие и спокойствие продолжают царить, они убедили себя, что так будет до тех пор, пока Фрейр остается в Швеции. Поэтому они отказались от его сожжения и с тех пор приносят ему жертвы "за урожай и за мир".

У Сакса (V, XVI, 3) датские *proceres* скрывают смерть короля иным *способом*⁵ и не кладут его на курган до последнего предела, по истечении трех лет. До этого момента, после удаления внутренностей и засолки тела, чтобы предотвратить *дезертирство провинциалов* и продолжать получать *пенсию consuetam a subiectis*, они перевозили его в королевской повозке (или литере), как будто он все еще был тем больным стариком, которого мы знали в его последние годы: *Deportabatur itaque ab iis exanimus corpus, ut iam non funebri lecto, sed regali vehiculo gestari videretur, tamquam invalido seni nec satis virium compoti id muneris a milite deberetur*. И только когда его тело, несмотря на соль, стало разлагаться, они похоронили его *regio funere* в сухом кургане *Weram Sialandiæ pontem*, сказав, что король сам выбрал, чтобы умереть и быть похороненным там, место *ubi regni eius præstantissima haberetur provincia*.

В течение трех лет *прокеры* Сакса носили с собой человеческий облик, который народ считал Фрото, и таким образом получили, наряду с внутренним и внешним миром, богатые дани, которые этот король установил благодаря процветанию империи. Хотя этот *гештат* Фротхо не встречается в соответствующем рассказе о смерти Фрейра, он, тем не менее, является характерной чертой ритуалов, связанных с этим богом и, в северной Германии, с древнейшей известной формой Ниорда, *Нертусом Тацума*⁶: семь народов суэви, религиозно объединенных, "совместно поклоняются Нертусу, то есть Матери-Земле, и верят, что она участвует в жизни людей, что она разъезжает на колеснице среди племен, *eatque intervenire rebus hominum, invehí populis arbitrantur*". На одном из островов в океане есть священная роща, а в ней - посвященная ей колесница, покрытая тканью: только жрец имеет право прикасаться к ней. Он знает, когда богиня присутствует в святилище, и, когда она разъезжает в своей колеснице, запряженной телками, он сопровождает ее с большим почтением. Это дни радости и праздника для городов, которые она почтила своим визитом или пребыванием. Они не воюют, не берутся за оружие, все их железо крепко заковано: это единственное время, когда они знают и любят мир. Так продолжается до тех пор, пока жрец не вернет богиню в храм, пресытившись смертной торговлей...".

Эту ритуальную прогулку Нертуса давно и справедливо уподобляют той, что упоминается в версии [Flateyjarbók7](#) саги Олафа Трюгга vason в культе Фрейра. Жрица Фрейра, соблазненная Гуннаром Хельмингом, приглашает его провести зиму в святилище и велит ему сопровождать ее и бога в их поездках, "когда он (= Фрейр) улучшит сезон для людей", *ok þykki mér ráð, at þu sér hér í vetr ok farir á veizlur með okkr Frey, þá er hann gerir mǫnnum árbót*. В этом христианском тексте бог - идол, которого оживляет дьявол, *fjándinn*, и через которого он общается с людьми *ok svá mjök (var) magnat líkneski Freys at fjándinn talaði við menn ór skurðgoðinu* (а не *skúrgoðinu* в тексте). По пути, с помощью истинного Бога, Гуннар побеждает идола-дьявола, занимая его место, и именно он, которого везде считают Фрейром, устраивает пышные приемы в деревьях.

Эти две параллели делают вероятным, что история, записанная Саксом, не является чисто вымышленной, а основана на древнем ритуале культа Фроди: периодически в окрестностях предполагаемого места его захоронения его тоже, вероятно, обходили по деревьям, чтобы он приносил пользу земле и ее жителям.

Эта интерпретация находит значительную поддержку в аберрантной традиции, которая, похоже, осталась незамеченной мифографами, связанной с "курганом Фроди" - *Фродебьерг* или *Фродехёй* -, длинным естественным холмом, расположенным *secus Weram Sialandiæ pontem*, т.е. около *Веребро*, примерно между двумя мельницами, *Nedre* и *Övre Værebro Mølle*, и лежащим против *Værebro Aa*, прямо перед его впадением в залив Роскильде.

Фольклор этого кургана в целом столь же неутешителен, как и раскопки, которые неоднократно повторялись с ^{xvii}[века8](#). До нас дошли либо предания ученого происхождения, более или менее точно воспроизводящие [Саксо9](#), либо рассказы о "жителях кургана" [10](#), встречающиеся в [carax11](#). Прежде всего, вызывает сожаление, что Ворм в своих "*Датских памятниках*" (1643) просто написал: *Prope (Værebro) collis ostenditur ab accolis, quadam sui parte quasi collapsus, ubi tumultum referunt Frothonem, Frode Høy dictus, de quo mira ac varia vulgo fabulantur12*. Однако сомнительно, что это заманчивое утверждение покрывает что-то основательное, когда мы видим, как серьезный археолог наивно запрашивает - и получает! - информацию о камне, на котором, как утверждается, была написана эпитафия мифического короля в четырех [смухах13](#).

Но в сборнике фольклора Матиаса Тиле (1843), который в разделе "Исторические предания" фиксирует только официальную книжную [традицию14](#), неожиданно возвращается к *Веребро* в разделе "Дьявол" [15](#). Приводим перевод этого текста:

Веребро находится в бейлике Роскильде, в приходе Юллинге. Это не более чем небольшой деревянный мост, , но раньше он был сложен из больших камней, которые сейчас лежат на дне болота. Мост был построен не человеком, и с ним связана любопытная история.

Во времена католицизма, когда дьявол еще находился во власти священников, бедному крестьянину поручили доставить его в круглом ящике из Йыллинге к приходскому священнику в Олстикке. Крестьянин и не подозревал, что под мышкой у него находится дьявол. Тогда он сел у болота, через которое теперь протекает Ве-ребро, и, строя всевозможные догадки о содержимом ящика, стал понемногу ослаблять веревку и наконец снял крышку. Тотчас же оттуда выскочил дьявол и стал бить несчастного крестьянина, крича ему по-немецки: "*Was soll ich machen? Что я должен сделать?*"

Крестьянин, болезненно удивленный, сначала не знал, что ответить. Потом, когда дьявол продолжал бить его и расспрашивать, он сказал ему: "Построй здесь мост, чтобы я и другие люди могли перейти! Не успел он закончить фразу, как дьявол со всеми своими импами

принес камень на камень и перебросил мост через болото. Когда работа была закончена, дьявол снова принялся избивать крестьянина, крича ему, как и в первый раз: "*Was soll ich machen?* Что я должен сделать?"

Крестьянин не стал долго думать. Он решил, что ему нужно дать задание, чтобы он был занят, и ответил: "Собери весь конский навоз во всех королевствах и государствах Дании! Не успел он произнести эти слова, как другой человек принес навоз за навозом, так что образовался холм, который сегодня называется *Фрутебьерг* (то есть *Фродешёй*).

Тогда крестьянин решил, что лучше вернуть дьявола в коробку, так как боялся, что священник рассердится в противном случае. Однако дьявол снова начал бить его и кричать: "*Was soll ich machen?* Что я должен сделать?"

Тогда крестьянина охватило такое смятение, такая беда, что он... выронил одну. "Послушай! - сказал он дьяволу, который обшаривал его плечи, - если ты сможешь поймать его для меня, то будешь моим хозяином; если же не сможешь, то тебе придется залезть обратно в коробку!"

Время явно было дорого, и Дьявол сразу же отправился на поиски. Он пробежал через семь кантонов. Но когда он вернулся, у него была только седьмая часть. Тогда крестьянин сказал ему: "Если ты не принесешь мне всю вещь, то положи ее обратно в коробку! Дьяволу ничего не оставалось, как подчиниться: он стал маленьким и пробрался в коробку.

Фермер был вне себя от радости. Он отнес коробку приходскому священнику в Олстикке, откуда время от времени ее рассылали по всей стране: *hvorfra den, Tid efier anden, sendtes videre omkring i Landet*.

В этой истории много знакомых мотивов: ящик, открытый из любопытства, невыполнимые задачи, дьявол, строящий мост, дьявол-обманщик... Однако все это оригинально. Примечательно уже то, что Фродебьерг представлен как порождение навоза всех провинций Дании: это хорошо согласуется с сельскохозяйственным, оплодотворяющим характером, ожидаемым от аналога Фрейра, и с особым родством (культовым, легендарным), которое существует между этим богом и [лошадью 16](#). Но прежде всего легенда сохраняет в связи с этим местом и этим курганом память о сверхъестественном существе, ставшем "дьяволом", как в романе Гуннара Хельминга, и о сверхъестественном существе, содержащемся среди людей, обязанном служить людям, *которого "жрецы" время от времени посылали по стране, переправляя его из прихода в приход*. Вероятно, здесь, в христианской и народной форме, мы имеем след, несомненно независимый, древнего ритуала Фроди, который, с другой стороны, в королевской истории породил *gestatio de Frotho*, упомянутое Саксоном.

1. Последние авторы склонны искать в этом имени "бодрость" или "плодородие", а не "мудрость": Ernst Albin KOCK, *Notationes norrœnae*, 1923 ff, § 1780; Gustav NECKEL, *Kommentierendes Glossar zur Edda*², 1936, s. v.; Erik ROTH, *Vrastmunt. Ein Beitrag zur mittelhochdeutschen Wortgeschichte*, 1939, pp. 54-55; Franz Rolf SCHRÖDER, *Skadi und die Götter Skandinaviens*, 1941, p. 140, n. 2; Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1961, s. v. Froði. В отличие от шведской и норвежской топонимики, датская топонимика не содержит имен, которые могли бы включать Фрейра. Напротив, за пределами Дании Фроди встречается только в *Фродеви*, ныне *Фрови*, в Уппланде (хотя Йорен Салгрен предпочитает переводить это название как "густой лес"), а немногочисленные легенды, связанные с *Фруде* (Остергётланд) и *Фруе* (Халланд), предположительно имеют литературное происхождение.

2. Ниче. Нет оснований думать, подобно Акселю Олрику, *Danmarks Heltedigtning*, II, 1910, p. 247, что Снорри просто перенес легенду из датского Фроди в шведский Фрейр: в обоих

рассказах используется одна и та же очень старая тема (применяемая к Залмоксису, Тарквину Старшему...), но с совершенно разными деталями.

3. *Op. cit.* pp. 239-303, в частности pp. 239-249, 257-262.

4. Рудольф Мух в *"Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur"*, XXVIII, 1902, p. 320, искал археологический прототип для этих *глюкграфов*, "Lücken oder Fenster", в *"aus dem Schluss der Steinzeit oder der Übergangszeit zur Bronzeperiode stammenden Steingräber, die ein grosses rundes oder rundliches Loch in der einen Giebelwand zeigen"*. Он добавляет: "В одном из хюгелей у Плас Ньюидд в Уэльсе на Вершлюсштейне обнаружены два таких лоха, и, по всей видимости, в этом месте могут находиться еще три лоха... Однако не стоит забывать, что если речь идет о Скандинавии, то такие лохи с гибельной полосой могут встречаться только в маленькой Швеции..."

5. Фротхо III умер не от болезни, как Фрейр, а был убит ударом рога "морской коровы", в действительности ведьмы, которая таким образом метаморфировалась. В *"Saga об Инглингах"*, гл. XXVI, смерть потомка Фрейра, Эгиля, загрызенного быком, сравнивается со случайными смертями Адониса, Аттиса (Атиса)...

6. *Germanie*, XL, 2-4; см. *нуже*. Аксель Олрик, *op. cit.* pp. 257-258, а затем Густав Некель, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, 1920, pp. 106-107, 145-147, также ссылаются на ближневосточные "фразеологические" ритуалы, упомянутые в предыдущем примечании. Нет необходимости заходить так далеко: достаточно вспомнить множество аналогичных практик, встречающихся в средневековом и современном германском мире; см. совсем недавно (1935 и далее) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Ханнса Бехтольда-Штабля, VI, col. 1010 и далее (SCHWARZ, s. v. "Nerthus"), VIII, col. 1313 и далее, 1391 и далее (WEINKOPF, s. vv. 'Umfahren', 'Umzug, Umgang').

7. Edition of 1860, I, pp. 337-338; удобно воспроизведено в Franz-Rolf SCHRÖDER, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (Trübners Philologische Bibliothek, XIV, 1933, pp. 72-76).

8. В *Annaler for nordisk Oldkyndighed*, 1838-1839, pp. 370-374 (с подробной картой местности, pl. III в конце тома), содержится подробное "историческое антикварное описание" (анонимное) "Frodeberg eller Frodehöi" и краткое описание неудачных попыток археологического освоения этого места. Автор воспроизвел подробное описание Кристиана Мольбега, написанное в 1810 году, до того как холм был поврежден.

9. Юст Матиас Тъеле, *Danmarks Folkesagn*², 1843, I, pp. 15-16, резюмирует Сакса, опуская *gestatio*: погребение происходит, как только "морская королева" убивает короля. Однако он добавляет две особенности: 1) в кургане, одном из самых богатых в стране, король носит на шее золотую цепь такой длины, что другой ее конец прикреплен к одному из пальцев его ноги; 2) когда королева прибыла на место и узнала о несчастье с мужем, она была очень тронута и тяжело опустилась на землю; след ее ноги до сих пор можно увидеть на "камне королевы".

10. *Анналы* (ср. *н. 8*) : Примерно в середине ^{xviii} века двое мужчин, чьи имена не известны, как говорят, раскопали курган в надежде найти сокровища; По крайней мере, говорят, что они нашли меч Фроде, но когда они пытались вытащить его, один из них был поражен, увидев "кого-то", едущего сзади на бесхвостой лошади, и не смог удержаться, чтобы не рассказать своему товарищу о том, что он видел; молчание было нарушено, и меч сам собой погрузился в землю.

11. Cp. Grettir au tertre de Kar le Vieux, *Grettis saga Ásmundarsonar*, chap. XVIII (перевод Fernand MOSSÉ, *La Saga de Grettir*, 1933, pp. 49-51), и параллели, приведенные в издании Richard Constant BOER, 1900, p. 64, n. 8.

12. Olaus WORM, *Danicorum monumentorum libri sex*, 1643, p. 105.

13. Там же: "*Senes de hoc negotio interrogati, referunt lapidem cui epitaphium insculptum erat, a caementariis fractum et ad pontis reparationem una cum aliis non-nullis translatum*". Именно на этом камне были выгравированы четыре стиха, которые Саксо, VI, t, 1-2 (p. 143), приводит на латыни и которые должны были обеспечить их автору, Гиарнусу, право быть избранным королем после Фрото!

14. Выше, п. 9.

15. II, pp. 95-96.

16. Об особых отношениях между Фрейром и лошастью см. Helge Rosén, "Freykult och djurkult", *Fornvännen*, VIII, 1913, pp. 213-244, и *Mythe et épopée*, I, 1968, p. 88, n. 3. - Другие холмы, дюны и скалистые островки, о которых сообщает THIELE, *op. cit*, II, pp. 37-39, объясняются совершенно иначе, не имея ничего общего с сельской экономикой: *трольд* или ведьма перевозили песок или сдвигали гору, но при этом, например, в его фартуке была дыра...

Утопленник и повешенный

Нижеследующее исследование первоначально было первым приложением к книге "*Сага о Хадингусе*" (*Saxo Grammaticus, I, V-VIII*). *От мифа к роману*" (1953, с. 135-159). Оно было включено в пересмотренное издание этой работы в 1970 году: *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais* (pp. 127-146), с некоторыми изменениями, в частности, добавлением библиографических ссылок и обширного предисловия, которое предваряется посвящением М. Мишелю Лежену, руководителю исследований на IV^oотделении Высшей практической школы (École pratique des hautes études). Именно эту версию 1970 года (слегка исправленную в переиздании "*Миф о романе*" 1983 года) мы сохранили для настоящего тома.

Материал для этого исследования был представлен в нескольких лекциях, прочитанных в Коллеж де Франс в декабре 1950 и январе 1951 года.

Мишелю Лежену

На занятиях в 1949-1950 годах [в Коллеж де Франс] "Сага о Хадингусе" рассматривалась с детства до смерти героя, и я, вслед за многими другими, подчеркнул, что форма добровольной смерти, выбранная Хадингусом, сама по себе достаточна, чтобы характеризовать его, несмотря на то, что в нем живет бог Ниорд, как "одиначеского героя". Один - не просто бог повешенных, бог, который консультирует трупы, прикрепленные к виселицам: он подал пример такой смерти, повесившись сам, о чем повествует в знаменитой поэме в "Эдде" (Hávamál, str. 138), а со времен Хьюго Пиппинга это странное испытание уподобляют некоторым операциям, проводимым сибирскими шаманами¹; во-вторых, из эпизода с Викаром в "Саге о Старкаде" мы знаем, что когда Один приказывает "послать" себе человеческую жертву, жертвователи не колеблются с процедурой: они вешают его. Наконец, совершая самоубийство, Хадингус просто исполняет пророчество одноглазого старика, которое, как мы уже говорили, несомненно, следует рассматривать как смягчение договора: Отинус преданно защищал его во многих битвах и несколько раз спасал его от vis hostilis, от личного риска, который в обычных условиях он бы не пережил; вспомните только ловушку Уффо, который приглашает Хадингуса и его свиту на пир и устраивает резню гостей, причем одному Хадингусу удается спастись (VIII, 17); погоня Тосто за Хадингусом (VIII, 212) и единоборство Хадингуса с Тосто (VIII, 22); заговор дочери и зятя Хадингуса, которого он избегает только потому, что сон усыпил его бдительность (VIII, 23-26). Мы должны думать, что в качестве компенсации за эту коррекцию со стороны одноглазого старика, за выполнение той части обещания, которую влекло за собой его пророчество, Хадингус был готов выполнить и ту часть обязательства, которую оно подразумевало, то есть он всегда был осторожен, чтобы не проигнорировать возможный знак от своего божественного партнера; Поэтому, когда ему показалось, что он воспринял этот знак, он дал себе добровольное смертное согласие, как сказал старик, и в той форме, которая позволила бы ему отправиться и присоединиться к нему в этом таинственном жилище, о котором ему дважды было откровение (VI, 7; VIII, 14).

Так что в герое саги нет ничего удивительного. А вот форма знака, который он получает и понимает, менее ожидаема. Во-первых, она вводит персонажа Хундингуса, близкого друга Хадингуса, который на самом деле должен быть его смертельным врагом, поскольку должен отомстить ему за своего отца Уффо, деда Асмундуса и прадеда Суибдагеруса. Во-вторых, он устанавливает структурную солидарность между смертями Хундингуса и Хадингуса. Эта структура, завершающая характеристику Хадингуса, была рассмотрена в следующем году, в декабре 1950-го и январе 1951-го, в двух лекциях в Коллеж де Франс, материалы которых были опубликованы в качестве приложения (с. 135-159) к "Саге о Хадингусе".

Смерть Хадингуса - это продолжение другой смерти (Saxo, I, VIII, 27):

27. Однако шведский король Хундингус, получив ложное известие о смерти Хадингуса, захотел устроить погребальный пир и собрал своих вельмож. Он приказал поставить посреди банкетного зала огромную бочку, наполненную зерновым ликером, для гостей, а чтобы завершить пышность церемонии, не постеснялся сам взять на себя роль слуги и

выступить в роли виночерпия. Когда он обходил дворец, чтобы исполнить свой долг, то споткнулся, упал в бочку и умер там, утонув в ликере, искупив таким образом вину либо перед Оркусом за то, что устроил неподобающие похороны, либо перед Хадингусом за ложную информацию о его смерти.

Получив это известие, Хадингус решил, что должен отплатить тому, кто оказал ему честь, и не согласился пережить смерть. Он повесился на глазах у своего народа.

Смерть Хундинга сильно отличается от смерти его друга. Мы знаем, что она является дублетом той, *которую "Инглингаталь" 3* (ст. 1) и *"Инглинга сага"* (гл. XI), в своей еще мифической части, приписывают Фьельниру, сыну и преемнику короля-бога Фрейра, который сам был сыном и преемником короля-бога Ниорда. Вот текст, в котором причиной *происшествия* *дружба* 4 снова является датская :

XI. Фьельнир, сын Ингви-Фрейра, правил тогда Швецией и богатствами Упсаля. Он был могущественным человеком, одаренным хорошими урожаями и добрым миром. В то время в Хлейдре (в датском Селанде) жил Фроди-мирный, *Фрид-Фрури*. Они были хорошими друзьями и часто приглашали друг друга в гости.

Когда Фьельнир отправился в Селанде в гости к Фроди, там был устроен большой пир, на который были приглашены все местные жители. У Фроди было большое жилище. В нем стояла большая бадья, высотой во много локтей, сделанная из больших досок, соединенных вместе. Она находилась в нижней комнате. Этажом выше был настил с отверстием, через которое можно было наливать жидкость, так что чан был полон медовухи. Это был очень крепкий напиток.

Вечером Фиолнира отнесли наверх, на этаж рядом с дырой. Ночью король вышел на балкон, чтобы утолить жажду. Он был сонлив и мертвецки пьян. Когда он вернулся, чтобы лечь в постель, он миновал (свою дверь) и вошел через дверь другой комнаты, той, где находилась полость. Он споткнулся, упал в чашу с медовухой и утонул". Вот что рассказывает Тиодольф *Хвинский* 5:

1. *Исполнилось, где жил Фроди,*

слово, возвещающее о смерти, которое дошло до Фиолнира;

королю, ла-мер-сан-вент-де-л'эпье-дю-тауро (т.е.

жидкость из рога, медовуха) приводила к разорению, по воле судьбы

Этот текст, вернее, два этих текста вместе, породили множество исследований, самое известное из *которых* 6 принадлежит профессору Упсаля, тогдашнему *ректору-великану*, Хенрику Шюку, историку литературы, который с пьянством, не менее роковым, чем у Фиолнира, охотно погрузился в экзегезу мифологий (1904). Уроженцу Упсаля подобает накинуть благочестивый покров Ноя на эти страницы, на всю эту книгу, несмотря на тот вред, который она нанесла многим *умам* 7.

Другим исследованием, более серьезным на начальном этапе, но вскоре опередившим свои права, было исследование Вольфа фон Унверта, профессора Марбургского университета (1917) 8, проникнутое духом Маннхардта. В то время (1914 год) Магнус Ольсен только что *разработал* 9 - не встретив последовавшего сопротивления - свою блестящую гипотезу, связывающую *Byggvir*, джинна ячменя (*bygg*), который появляется в *Локасенне*, и маленького духа-покровителя ячменя и сельской экономики, наблюдаемого у финнов и эстонцев юго-

востока, *Pellon Pekko*: Ученый из Олсо рассматривал *Пекко* как очень древнее финское заимствование из протоскандинавского **beggwu-*, от которого произошло *bygg*; *Pellon Pekko*, образованное из двух слов германского происхождения (*pelto*, genitive *pellon*, 'поле'), означало, таким образом, именно 'Полевой ячмень'; В той же работе Магнус Ольсен обнаружил в норвежской топонимике малоизвестного "бога поля", **Fillinn*, т.е. **Felðinaz*, который тянулся через Балтику к этому натурализованному финно-германскому *Pellon Pekko*. Наконец, Джеймс Джордж Фрейзер воцарился над историей религий, и мы жили в приятной иллюзии, что все *Духи Кукурузы* более или менее эквивалентны, более или менее взаимозаменяемы. Поэтому Вольф фон Унверт также нашел название поля в *Fjqlnir*, которое он объяснил как **Fjqldnir*, т. е. *Felðunir*, причем последнее является: 1) либо гипокористическим сравнением с именем Тора *Vingnir*, сокращенным от соединения *Ving-bórr*, и образованным от соединения, первым элементом которого было **felðu-*, вероятно **Felðu-Beggwuz*, что полностью эквивалентно *Pellon Pekko*; 2) или слово, образованное с помощью суффикса *-nir10*, на единственном **felðu-*, в смысле "гений поля"; 3) или (для тех, кто отказывается верить в существование, действительно [подозрительной11](#), скандинавской темы на *-u* как названия поля) слово, образованное с помощью суффикса *-unir* на обычном **felða-*, снова в смысле "гений поля". Что касается предыстории, то в соответствии с наименее неразумными аспектами Шюка, он интерпретировал легенду об утонувшем Фиолнире следующим образом: "Фиолнир, эквивалент [*Byggvir*] "поля", Пеллона [Пекко], погиб в жидкости из рога; это означает, что бог ячменя или поля [ячменя] потерял свою жизнь в пиве". Пиво, как у Саксо, а не медовуха, которую Снорри мог получить только из беспричинного толкования очень общей перифразы, которой Тьодольф, его источник, покрыл пиво.

Эта конструкция, основанная на той, которую Магнус Ольсен сделал с *Byggvir* и *Pekko*, не пережила его: критики, поначалу соблазненные, на самом деле оправались, и было показано, что финское выражение *Pellon Pekko* или *Pekka* означает "камень поля" (*Pekka* - уменьшительное от *Pietari*, "камень"), и этот "камень" является частью довольно богатой серии святых, мобилизованных в качестве защитников той или иной сельскохозяйственной специализации. Таким образом, *Пеллон Пекко* не является копией германского выражения и не доказывает существование соединения **Felðu-Beggwuz* "полевой ячмень", сокращением которого было бы **Felðuniz*. Фиолнир также не может быть тем, что утверждают второе и третье объяснения имени - "гением поля", по той простой причине, что в его легенде *нет ничего*, что связывало бы его с полем: медовуха или пиво, чан, в котором тонет Фиолнир, находится в королевском дворце, как и тот, в котором тонет Хундингус, а не в сельской или крестьянской местности, связанной с [сельским хозяйством12](#).

Эта попытка, как и все те, что были предприняты до сих пор, пострадала, как я полагаю, от того, что проблема была плохо поставлена и неполна. Аналогия в рассказе Саксо уже должна была предупредить экзегетов, что смерть Фьельнира от утопления - это, возможно, лишь половина [целого13](#), поскольку параллельную смерть шведа Хундингуса, который *утонул* случайно, нельзя отделить от смерти датчанина Хадингуса, который добровольно *повесился*, чтобы присоединиться к Одину. И эта догадка подтвердилась бы, если бы они приняли во внимание четвертый вариант имеющегося у нас сюжета, представленный в фарерской балладе, собранной в 1840 году, которая переводится дословно [ниже14](#):

178. Óðin покидает Асгардур

178 - рассказывать саги -

178. затем отплыли оттуда

178. в [Сигджумта15](#)

179. [16](#) ...

180 Он отплыл в Сигджумту.

180 - как говорится в продолжении саги,

180. он положил Швецию под себя,

180. русские и норвежцы.

181 Он приказал построить Сигджумту,

181. Мы все еще помним об этом:

181. В Швеции его называют королем,

181. В Норвегии, не меньше.

182. Он научил их вере

182. что было для них бесполезно:

182. "Если вы в чем-то нуждаетесь,

182. взывать к имени Óðin".

183. [Веральдур17](#), сын Одина,

183. собирается представить себя своему отцу:

183 "Я бы хотел побывать в странах Юга

183. найти мне жену".

184 - "Слушай, Веральдур, сын мой,

184. Это не закончится счастливо.

184. Если вы отправитесь в страны Юга,

184. Вы не поверите".

185. В Веральдуре была сделана лодка

185. очень прочный;

185. он отправился в южные страны

185. этой самой осенью.

186 Он бросил якорь

186. на белом песке ;

186. первый, Веральдур, сын Одина,

186. ступить на землю.

187. В центре сада,

187. он накинул шерсть на плечи;
187. Снарядившись, он отправился в путь.
187. в большом зале.
188. Снаряженный таким образом, он отправился в путь.
188. в большом зале
188. где король Силанда сидел за столом
188. с пятью сотнями человек.
189. Веральдур вошел в комнату
189. - раньше -
189. Одним словом - все,
189. он приветствует и обращается с просьбой.
190. Веральдур стоит на полу в комнате,
190. он подает свое заявление;
190 "Удачи тебе, храбрый король Силанда,
190. Отдай мне свою дочь!"
191. - Добро пожаловать, Веральдур, сын Óðin,
191. Ты прекрасная чемпионка.
191. Войдите в каменную комнату,
191. Пейте медовуху и вино!"
192. Веральдур вошел в каменную комнату.
192. который был полон обмана:
192. Он был открыт под дорогой,
192. Он упал в чан с мешалкой.
193. Веральдур, сын Одина, говорит
193. падение в яму :
193. "Вот что хотел сказать мне мой отец.
193. когда я ушел из дома".
194. Король Óðin услышал это,
194. он был в постели:
194. Его сын, в Силанде, пал
194. в резервуаре для перемешивания.

195. "Я был старым и седым,
195. У меня было хорошее предчувствие..."
195. Когда Óðin услышал эту новость,
195. он упал на землю.
196. Это был день празднования,
196. Это произошло быстро:
196. Óðin заболел смертельной болезнью
196. той самой ночью.
197. Óðin говорит такие слова,
197. В руках у него золотое кольцо:
197. "Объединить мужчин и женщин
197. которые живут поблизости!"
198. Óðin говорит такие слова,
198. Он был очень хорошим королем:
198 "Теперь я счастлив подняться на небо,
198. быть наверху, как король.
199. "Когда вы видите
199. чтобы я отказался от призрака,
199. тогда я поеду в Асгардур
199. жить в моей стране.
200 "Слушайте, мужчины и женщины,
200. То, что я собираюсь вам рассказать:
200. Если вы окажетесь в нужде,
200. Тогда вы должны молиться мне.
201. "Я буду верен тебе,
201. Помни меня:
201. вы приедете в Асгардур,
201. там ты найдешь [меня18](#).

Как и абзац Саксо, эти строфы дают продолжение смерти героя, утонувшего в ванне. В экономике баллады, целиком посвященной Одину, этот несчастный случай - лишь вступление к последующему: от горя и добровольно умирает другой персонаж, смерть

которого в полной мере единичная, поскольку именно Один "возносится на небо", отправляется в свое царство, где будет приветствовать умерших землян.

Наблюдение за этой структурой заставляет нас прочитать в *"Инглингатале"* (стр. 2) и в *"Саге об Инглингах"* (XI, конец и XII) то, что следует за смертью Фьольнира, то есть извещение о сыне Фьольнира, [Свейгдире19](#) :

XI. ...Свейгдир принял царствование после своего отца. Он дал торжественный обет разыскать Страну Богов (*Goðheimr*) и Одина Старого. Он отправился в путешествие по огромному миру с одиннадцатью [людьми20](#). Он побывал в Турции и Великой Швеции (т. е. на Руси), где встретил многих своих родственников и пробыл пять [лет21](#). Затем он вернулся в Швецию. Некоторое время он оставался дома. Он взял себе жену по имени Вана, в Стране Ванов (*Ванахеймр*)[22](#). Их сына звали Ванланди.

XII. Свейгдир снова отправился на поиски Страны Богов. На востоке Швеции есть большое место, которое называется "У камня". Там стоит камень высотой с большой дом. Вечером, после захода солнца, когда Свейгдир возвращался после попойки в дор тоир, он посмотрел на камень и увидел гнома, сидящего у его подножия. Свейгдир и его люди были очень пьяны и побежали к камню. Гном встал перед дверью, обратился к Свейгдиру и пригласил его войти, если он хочет попасть к Одину. Свейгдир прыгнул в камень, который тут же закрылся, и Свейгдир больше не вернулся. Вот что рассказал Тьодольф Хвинский:

- 2. Испуганный днем, один из потомков Дурнира (= из гномов)[23](#),
- 2. смотритель зала, обманувший Свейгдира,
- 2. когда в камне, великодушный
- 2. сын [Дусли24](#), позади гнома, бросился вперед.
- 2. И сверкающий зал [Мимир-де-Гемм25](#) и его семьи,
- 2. населенный гигантами, раскрытый, как пасть, чтобы проглотить [короля26](#).

Одна особенность - существенная, поскольку она придает смысл и единство всему повествованию - убеждает нас в том, что мы не ошиблись, включив эту главу в наше исследование: иначе, но в той же мере, что и в "Саксо" и балладе, за случайной смертью от утопления в ванне следует полностью единичная смерть, добровольная смерть персонажа, который стремится найти Одина в Стране Богов и добивается успеха в этом. Более того, после Ниорда и Фрейра, охарактеризованных богов, Фьельнир и Свейгдир остаются, и только они, мифическими персонажами: именно с сына и преемника Свейгдира, Ванланди, [начинаются генеалогии27](#) в некоторой степени исторические элементы в этой .

Источник ферейской баллады, разумеется, неизвестен. Несомненно, это литературный источник, причем исландский, как это почти всегда бывает, и тесно связанный с *"Сагой об Инглингах"*. Но совпадения, которые сразу же бросаются в глаза между этими строфами и рассказом Саксо в тех местах, где последний отличается от *"Саги об Инглингах"*, не позволяют нам считать, что этим источником является или только является *"Сага28 об Инглингах"* . Что касается отношений между *"Инглингаталем"* и *"Сагой об Инглингах"*, то сегодня уже невозможно поддерживать радикальный тезис , выдвинутый Хенриком Шюком и многими другими, согласно которому Снорри, не имея в своем распоряжении ни другого источника, ни даже традиционного комментария к *"Инглингаталу"*, должен был все

почерпнуть, путем свободного толкования, из этой неясной поэмы, так что нам не пришлось бы принимать во внимание данные, содержащиеся в "Саге об Инглингах": Это гиперкритицизм, который позволяет ложному строгому уму беспрепятственно предаваться фантазиям своего воображения и [логики](#)²⁹. Поэтому, не имея никаких предвзятых представлений о взаимоотношениях различных документов, мы должны провести полное сравнение, чтобы прояснить их аналогии и различия (Yt = *Ynglingatal*, str. 1 и 2; Ys = *Ynglinga saga*, главы XI и XII; S = Saxo, I, VIII, 27; F = *Færœian ballad*, str. 178-201).

1. Во всех четырех документах представлена последовательность смерти от утопления в чане и одиноческой смерти. Но в S и F первая морально является причиной второй (через скорбь задумчивости и благодарности в S, через горе в F), тогда как в Yt и Ys имеет место просто последовательность, причем с большими интервалами, без причинности: эти две драматические смерти - лишь первые из перечисленных в поэме и саге, которые своей последовательностью формируют суть [сюжета](#)³⁰. Можно предположить, что именно Yt и Ys, чтобы привести мифический диптих в соответствие этой просто перечислительной форме "конца царствований", разорвали более тесную связь солидарности между первыми двумя смертями.

2. а) Во всех четырех документах утопление произвольное. В Ys и S оно чисто случайное; Yt не позволяет нам решить этот вопрос; в F оно является результатом предательства (обычная тема в балладах, как и предложение руки и сердца). Она была предсказана в Yt ("слово, возвещающее о смерти, сбылось...") и в F (str. 184); в S была предсказана смерть одиноческого героя (VIII, 16).

б) Во всех четырех документах утопление происходит во время вечеринки или попойки. В Yt, Ys и F утопленник, который везде является шведом, умирает во время визита в Данию; в S он умирает в своем шведском дворце, но во время вечеринки в честь своего датского друга.

с) Чан содержит медовуху (Ys) или пиво (S), является пивоваренным чаном (F); Yt не позволяет уточнить.

3. В S и F одиноческая смерть явно добровольная и происходит на глазах у специально собранных людей; в F сам Один возносится на небо, исчезая, а не умирая; в S одиноческий герой вешается, и эта смерть обеспечивает ему доступ в мир Одина. В Ys и, несомненно, в Yt одиноческий герой всю жизнь искал Одина и исчезает в камне, в определенной степени добровольно, по приглашению гнома, который обещает ему, что таким образом он присоединится к Одину.

4. а) В Yt и Ys утопленник и одиноческий герой - отец и сын, оба шведы; в F - сын и отец, оба шведы; в S - близкие друзья, один швед, другой датчанин, причем утопленник очень молод, а одиноческий герой очень стар.

б) В Yt и Ys оба героя - короли, сменяющие друг друга и имеющие одинаковое значение в обзоре королей Инглингара, составленном Тьодольфом и Снорри (следствие из замечания 1). В S они тоже короли, но двух разных и современных народов. В F один из них - король, другой - сын этого короля. В наборах (сагах и балладах), завершением которых являются истории в S и F, утонувший герой является лишь эпизодическим, второстепенным по отношению к герою Одина, и его приключение призвано объяснить самоубийство или исчезновение последнего.

в) В *Yt*, *Ys* и *S* оба героя - человеческие короли. В *F* они оба боги, но задуманы как люди (что также относится к богам-царям Одину, Ниорду и Фрейру в ранних главах "*Саги об Инглингах*", а также к одноглазому "старик" Саксо и позднее, когда он упоминает его, "королю Фрё").

Эта первая, неразрывная сеть соответствий и различий показывает, что из четырех документов только *Yt* и *Ys* находятся в полном [согласии](#)³¹ и образуют единство, но ни одна из трех версий, которые можно определить таким образом, не сводится полностью к одной из других; поэтому ни одной из них нельзя пренебречь.

С точки зрения интерпретации, очевидно, особенно важны две точки зрения: характеры персонажей и обстоятельства их смерти. Легко заметить, что характеры и смерти противопоставлены друг другу:

5. а) В то время как второй мертвец относится к единичному типу, связанному с вождем эсиров, первый, утопленник, относится к типу "Фрейра", к типу ванов. Именно *F* наиболее ярко обозначает это противопоставление, поскольку персонажами являются Веральдур, то есть Фрейр, и сам Один, и этот факт тем более примечателен, что Фрейр - единственное лицо, упоминаемое здесь во всей литературе фереиских баллад. В других вариантах, однако, оппозиция менее резкая, но не менее фундаментальная: в *S*, поскольку его возглавляет одноглазый старик, Хадингус - типичный "герой Одина"; что касается утопленника Хундингуса, то он принадлежит к шведской династии, которая, с точки зрения Сакса, является той самой семьей Фрё, Фрейра. В *Ys* (и, несомненно, в *Yt*) Фьельнир - родной сын Фрейра; как и Фрейр, он характеризуется плодородием и богатством своего правления, которое продлевает правление Фрейра без изменений и новых забот; Свейгдир с начала и до конца, с того момента, как он дал клятву отправиться на поиски, думает только об Одине и не заботится о своем королевстве. Поэтому впредь мы вправе *называть этих двух героев для простоты: одного - "ваническим", другого - "единичным"*.

б) Однако в этих антитетических парах два персонажа тесно связаны между собой: они либо близкие родственники (*Yt*, *Ys*, *F*), либо верные друзья (*S*). Более того, в *S* и *Ys* (и, несомненно, в *Yt*) единичный персонаж, несмотря на свою доминанту, не отрезан радикально от "ванов": в *S* Хадингус *стал* единичным героем, но он, прежде всего, является и остается новеллистической демаркацией Ниорда, типичного бога ванов, таким образом, сочетая в себе эти два качества; В *Ys* почитатель Одина Свейгдир не только ванианец по крови, сын Фьельнира и внук Фрейра, но в ходе своих первых поисков Одина он встречается своих двоюродных братьев-ванов, женится на женщине по имени *Вана* в *Ванахеймре*, "Земле Ванов", и называет ее сына Ванланди. (Нет смысла рассматривать "*Ф*" с этой точки зрения, поскольку поэт не делает различий между своими персонажами и знаком с различием между богами-эсирами и ванами не больше, чем другие авторы фереиских баллад). *Таким образом, в Ys, несомненно, в Yt, в S и, следовательно, несомненно, в чистом виде двойного мифа оба персонажа, включая единичного героя, изначально являются ванами: торжественное обещание (Ys) или "избрание" богом (S) связывает их с Одином.*

6. а) Смерть ванического персонажа - утопление в большом чане с пивом или медовухой, *падение, движение вверх и вниз*: хотя сцена в *S* неясна, *Ys* описывает падение через дыру в полу со второго этажа в чан на первом этаже; согласно *F*, дыра в полу есть, а чан, очевидно, находится в подвале. В *Yt* и *Ys* нет подъема, но нет и спуска, и *Ys* говорит, что "единичный" камень, в который входит и исчезает Свейгдир, необычайно высок: "высок, как большой дом", *mikill sem stórt hús*.

б) Существует не только контраст в направлении, но и в "загробной жизни" этих смертей. Одинский герой уверен в завтрашнем дне, поэтому он решает "исчезнуть": он уходит туда,

где находится его хозяин Один (*Yt, Ys, S*), или возвращается, будучи самим Одним, в свое царство, где он будет принимать людей (*F*). Ванический герой умирает без такой надежды, без потустороннего мира и, похоже, не может выбраться из бродильной субстанции, в которой он задыхается; в частности, Один (*F*), возвращаясь на небо и приглашая туда "своих" людей, похоже, не надеется воссоединиться там с Веральдуром, смерть которого он оплакивает. Иными словами, *одиноческий герой* выживает в *над- или параземном* мифическом мире, который является его истинной родиной (*F*), или о котором ему было откровение (*S*), или о существовании которого он знает по преданию (*Ys*, возможно *Yt*); *ванический герой* растворяется, *ассимилируется* в земной материи, в ее *наиболее материальной форме: еде, питье*. В варианте *Ys* эта формула доведена до крайности: чан, в котором навсегда исчезает Фиолнир, - это чан с медовухой, той самой медовухой, которой вечно питаются избранники Одина в потустороннем мире.

Возникающая таким образом антитетическая структура похожа на ту, которую сам Снорри излагает в прологе в начале "*Саги об Инглингах*", касаясь обращения с трупами, и которая затем иллюстрируется похоронами Одина и Ниорда, "одинизированного вана", с одной стороны, и Фрейра - с другой. В прологе даже излагается хронологическая теория, которая является искусственной, поскольку Эсир и Ванир не предшествуют друг другу, не являются "народами" или, в распределении, богами двух разных народов, а представляют собой два современных и взаимозависимых уровня мифологии. Однако преимущество этой теории в том, что она подчеркивает противопоставление:

В первую эпоху, называемую эпохой кремации (*brunaöld*), умерших сжигали и возводили поминальные камни. Затем, когда Фрейр был помещен под курган (*heygðr*) в Упсале, многие вожди стали предпочитать курганы стоящим камням, отдавая похоронные почести своим родственникам. А когда Дан Гордый, король датчан, соорудил для себя курган и приказал перенести туда после смерти себя, свои сокровища, доспехи, полностью снаряженного коня и многое другое имущество, большинство его потомков последовали этому примеру, и в Дании установился век кургана (*haugsöld*), в то время как у шведов и норвежцев продлился век кремации.

Первый ритуал иллюстрируется и комментируется в этих терминах, когда Один умирает (глава IX):

После смерти Одина сжигали, и кремация была великолепной. Считалось, что чем выше поднимался дым в воздух, тем выше в небо сжигали мертвеца (*háleitr* - "смотрящий сверху вниз"), и чем больше товаров сжигали вместе с ним, тем богаче он становился.

В конце той же главы, говоря о Ниорде, [говорится](#)³² :

Ниорд страдал от смертельной болезни. Перед смертью он начертал на себе знак Одина. Шведы сожгли его...

Напротив, в главе X смерть Фрейра дает начало макабрическому сценарию, который заканчивается совсем [иначе](#)³³. Его правление было чрезвычайно процветающим, богатым и мирным, а налоги поступали в изобилии.

Когда он заболел, его приближенные последовали совету. Они изолировали его и построили большой курган с дверью и тремя окнами. Когда он умер, они тайно перенесли его туда, сказав шведам, что он продолжает жить там. Они держали его там три года, а люди продолжали платить налоги, бросая в курган через три окна золотые, серебряные и медные монеты. В конце концов все шведы узнали, что Фрейр умер; но, поскольку изобилие и мир

продолжались, они верили, что так будет до тех пор, пока Фрейр остается в Швеции, и не хотели его сжигать.

Здесь дается четкое объяснение этих двух способов похорон, а также их целей. При кремации главная забота - о самом умершем, чтобы обеспечить ему счастливое восхождение и богатое существование в загробной жизни. В случае с курганом главная забота - о земле: в знак изобилия умерших держат в земле, чтобы она приносила богатые урожаи. Другими словами, существует привилегированный класс мертвых, которые отправляются на небо, в Страну Богов, чтобы присоединиться к Одину в качестве его друзей, как снова говорит Снорри в начале главы IX; остальные остаются привязанными к земле, спрятанными в ней, передавая ей оплодотворяющую силу, которую они проявили при жизни, и которую земля превращает в пищу для оставшихся в живых. Именно эти две концепции лежат в основе противоположных представлений о [Вальхалле](#)³⁴ Одина и подземных владениях Хель ("Hölle", от латинского корня *celare* - "прятать"), и мы должны быть осторожны, чтобы не "хронологизировать" ³⁵, поскольку они дополняют друг друга: Чтобы общество гармонично развивалось в сменяющихся друг друга поколениях, различные функции должны выполняться не только в этом мире, но и в потустороннем, который его удваивает; после смерти люди Одина, вожди, колдуны и воины, продолжают выделяться из толпы и вести привилегированный образ жизни; После смерти люди Фрейра, богатые крестьяне, масса людей, для которых вся ценность и заслуга заключалась в урожае полей и скоте на лугах, продолжают, с помощью тайных средств, включающих контакт и слияние, выполнять свою службу.

Мне кажется, что в другой форме Фьельнир, Хундингус и Веральдур, задыхающиеся в детском аквариуме, с одной стороны, и Свейгдир, Хадингус и Один, уходящие в бессмертие, с другой, являются частью одного и того же функционального мистицизма.

Я уже подчеркивал, что, несмотря на их антитетичность, оба персонажа пары в Yt, Ys и S изначально были ванами, и рассказ Снорри о великих богах идет в том же направлении, противопоставляя единичные похороны Ниорда и погребение Фрейра, хотя эти два бога - ваны в одном и том же смысле. В этих версиях, которые, несомненно, ближе к первоначальным верованиям, чем ферейская баллада, миф как будто также подчеркивает: 1) различие двух смертей и двух *посмертных* судеб; 2) близкое родство, с точки зрения третьей функции, двух персонажей, которые ее демонстрируют.

У других индоевропейских народов эта ситуация напоминает расхождения двух членов, в остальном тесно связанных, диоскурической пары, то есть двух близнецов, которые, например, в Индии, а уже у индоиранцев в форме Насатьи, были каноническими богами третьей функции, дарителями здоровья, жизненной силы, богатства и [потомства](#)³⁶.

Из двух греческих близнецов один - сын смертного, другой - сын Зевса. При жизни эта разница в происхождении не имела особого значения. Но не так будет, когда они умрут. Первый умер гуманно, жалко, безвольно, в дупле ствола дерева, где он укрылся; своему отчаявшемуся брату, который хотел умереть, Зевс предложил перенести его, самого бога, в обитель богов, и мы знаем, на каких условиях великодушный юноша принял эту блестящую судьбу: разделив отныне наполовину смертную, наполовину бессмертную природу, Кастор и Полидевк будут попеременно испытывать радости Олимпа и сон гробницы. Давайте перечитаем великолепные стихи *Xth Немеи Пиндара*³⁷:

Они меняют место жительства каждый день, живя попеременно то у Зевса, своего любимого отца, то в недрах земли, в долинах Фераппы; таким образом, они исполняют одну и ту же судьбу, ибо Поллукс выбрал ее, вместо того чтобы всегда быть богом и обитать на небесах, после того как Кастор погиб в битве. Раздраженный похищением его волов, Идас ранил его своим бронзовым копьем. Именно Линсей, наблюдавший за ним с вершины Тайгетоса, заметил его, укрывшись в полом стволе [дуба38](#).

(Но Поллукс мстит за брата и убивает Линкея, а сам Зевс поражает Идаса; далее:)

Тындарид поспешил к своему брату-герою и нашел его еще живым, но задыхающимся. Смешивая рыдания с горячими слезами, он закричал пронзительным голосом: "О сын Кроноса, о отец, какое может быть средство от моих страданий? Прикажи умереть и мне, вместе с ним, о государь..."

Он сказал это, и Зевс, встав перед ним лицом к лицу, ответил: "Ты - мой сын; Кастор, после тебя, был рожден во чреве твоей матери от героя, ее мужа, из капли смертного семени. Итак, я предоставляю тебе выбор: если ты хочешь избежать смерти и одиозной старости, живя на Олимпе вместе со мной, в обществе Афины и Ареса с его темным копьем, - это твой выбор. Но если ты защищаешь своего брата и хочешь, чтобы он имел равную с тобой долю во всем, ты проведешь половину своей жизни под землей, а другую половину - в золотом небесном дворце". Он сказал это, и Поллукс не стал колебаться. Он снова открыл глаз, а затем воскресил в памяти голос бронзововолосого Кастора.

В Риме каноническим богом третьей функции является Квирин. Но римляне знали (возможно, они слишком быстро признали, да и я сам слишком быстро принял эту точку зрения, что "апофеоз Ромула" был поздним развитием эллинизации), римляне знали, что Квирин - это не кто иной, как Ромул, один из близнецов-основателей, обожествленный после его смерти. Сравним концы этих близнецов: плачевный, окончательный конец, без будущего и компенсации, который нашел Рем на борозде загона, и восхождение в божественный мир, небесное и деятельное бессмертие [Ромула-Квирина39](#).

Сравнительные исследования должны продолжаться и в других частях индоевропейского мира. В первую очередь в Индии, где М. Викандеру удалось "расщепить Aśvin-Nāsatya": помимо того, что, подобно греческим Диоскурам, эти близнецы изначально кажутся неравными: один - сын бога, другой - сын [человека40](#), известные тексты интерпретируют их объединение через ссылку на другие пары, такие как Небо и Земля, День и [Ночь41](#), и уже в ведийских гимнах говорится, что их общая колесница имеет колесо на земле и колесо на [небе42](#). В Иране близнецы-существа, заменяющие в зороастризме индоиранскую [Насатью43](#), по-разному называются *Хаурватат* ("Здоровье", покровительница вод, жидкостей и ликеров, и *Амərətāt* ("Несмерть", "Бессмертие"), покровительница растений, *деревьев*.

Хотя рассматриваемые нами скандинавские пары не являются строго диоскурическими, они, тем не менее, очень тесно [связаны44](#). Поэтому кажется, что мифологии Севера просто перенесли на них представление, которое индоевропейцы применяли к близнецам и которое было частью сложной теологии жизни и смерти, в которой задействована не только третья функция, но и две другие.

Мы видим, как смерть Фьольнира, помещенная в контекст целого, частью которого она является, освещается совершенно иначе, чем это было до сих пор. В диптихах Фьольнир-

Свейгдир и Хундингус-Хадингус ванический герой, оставаясь чисто ваническим, умирает характерной для его типа смертью, теряя себя в особенно существенной и драгоценной форме материи; ванический герой, теперь уже одинический, присоединяется к своему господину, через личное бессмертие, в надземном или параземном мире. Это двойное повествование просто иллюстрирует, без каких-либо дополнительных намерений или претензий, сосуществование различных миров и различных судеб в их взаимосвязи с великими функциями, которые составляют основу религии, а также всей социальной жизни и идеологии.

Поэтому на протяжении последних пятидесяти лет было ошибкой применять к Фиольниру в *отдельности*, к смерти Фиольнира, общие места, взятые из репертуара Маннхардта и Фрэзера и не подходящие ему: сцена человеческого жертвоприношения, неправильно понятая и переложенная на романтический анекдот; малоизвестный ритуал *Герстенготта*, *Корндамона*.

Однако можно было бы подумать, что язычники-скандинавы, и даже Снорри, прекрасно понимали и представляли человеческие жертвоприношения как таковые, когда им приходилось иметь с ними дело: в ^{XIII} веке эта практика была не так уж далека от нее. В "*Care об Инглингах*" есть короли, которых сжигают перед Одним: автор ясно говорит, что это жертвы, и уточняет, какая просьба сопровождала [жертвоприношение45](#). Наряду с ними есть короли, которые погибают насильственной смертью, в результате несчастного случая или убийства: какими бы живописными ни были сцены, мы не имеем права считать их [жертвоприношениями46](#); недостаточно, например, чтобы король Агни в главе XIX был повешен своей женой в условиях, напоминающих страшную месть в "*Хмельной лягушке*" Эдгара По, чтобы мы имели право говорить о "непризнанном жертвоприношении Одину". Эти размышления следует распространить, заметим мимоходом, на легендарные кельтские события, которые часто сравнивают со смертью Фиольнира и которые Стефан Чарновский в своей эрудированной, но удивительно наивной и самоуверенной книге интерпретирует как романтизированные человеческие [жертвоприношения47](#): несчастный случай с осажденным героем, который, когда его дом сгорает, укрывается в подвале и тонет в чане с вином или пивом, - эпическая тема, которая вполне могла быть вдохновлена реальными и частыми событиями (ведь в Ирландии, как и в Скандинавии, люди любили сжигать своих врагов в своих [домах48](#)), без участия богов или религии в каждом [случае49](#).

Что касается "зерновых джиннов", то пример Бюггвира, олицетворяющего ячмень, также доказывает, что древние скандинавы умели их распознавать и оставляли на своем месте, что не очень-то и хорошо. Не выдерживает критики и неоднократно предлагавшееся сравнение легенды о [Фьольнире50](#) с легендой о Квасире. Последняя представлена откровенно, как она есть, то есть как объяснение *происхождения* и замечательных *свойств* медовухи: неудивительно, что медовуха должна давать поэтическое вдохновение и мудрость, ведь это просто превращение крови очень мудрого Квасира, собранной в три емкости. В рассказе ничего не говорится о происхождении или свойствах медовухи или пива; пиво или медовуха уже существуют, с их основным свойством опьянять, с технологиями их изготовления, с *etiquette* банкетов, на которых их употребляют: все уже установлено, когда происходит несчастный случай; погружение героя ничего не преобразует, ничего не добавляет. Чтобы объяснить миф, неосмотрительно и почти всегда ошибочно признавать, что в той форме, в которой мы его знаем, он утратил все те черты, которые мы считаем существенными, составляющими "первый" "забытый" смысл.

Имена не имеют большого значения: как правило, за исключением таких случаев, как Хаддингяр, Бюггвир, Один или Тор, где объяснение очевидно, скандинавская мифология не получает света от этимологии; Локи и Хеймдалль освещаются своими приключениями, а не именами. А о Свейгдире были выдвинуты различные гипотезы, которые не служат никакой пользе. Однако в отношении Фьёльнира можно с пользой представить следующие соображения.

Мы знаем, что, за исключением одного текста, где герой Фьёльнир *не имеет ничего общего* с Одним и по характеру, поведению и даже концу относится к "типу Фрейра", имя Фьёльнир никогда не было более чем одним из многочисленных *cognomina* Одина. Это обстоятельство было воспринято как признак "эволюции": критический ум всегда готов сделать "историю" по дешевке. Один, якобы пришедший позже всех, мог добавить этот эпитет и несколько других, взяв их у бога Фрейра, якобы более раннего бога, которого он более или менее [вытеснил](#)⁵¹. Я с трудом верю в этот *Ersatz d'histoire* или, если уж на то пошло, в недавний характер или присоединение Одина, старого бога, уже общегерманского, имеющего основную функцию. Объяснение кажется мне более простым: слово *Fjǫlnir* должно быть достаточно широким, чтобы подходить для таких разных персонажей, как правитель-маг, например Один, и бог или герой изобилия, как сын и преемник Фрейра в "Саге об Инглингах". Этимология *obvie*, хотя и редко [предлагаемая](#)⁵², рассматривает его как производное на *-nir* от наречия *fjǫl* "много", скандинавского корреспондента санскритского *purú*, греческого *πολύ*, готского и древневерхненемецкого *filu*, современного немецкого *viel*.

В ведийском санскрите множество эпитетов богов, первый член которых - *puru-*, и, в зависимости от характера второго члена, они применяются к различным богам, главным образом к Индре и Асвин-Насатье: Индра, Сома - *purukṛt* "кто много действует"; Индра, Сома, Агни - *puruṣū* "кто имеет много благ"; Индра - *purugūrtá*, *puruhūtá* "восхваляемый, вызываемый многими", а также *purutmán* "кто имеет много жизненной силы"; Агни - *purucétana* "видимый для многих (или: "во многих формах"; Асвин - *purudāṁsa(s)* "обладающий многими техническими талантами", *purumantu* "обладающий многими советами", *purubhū* "присутствующий, являющийся многим", *purumandrā* "дорогой многим", *purubhūj* "имеющий (или дающий) многие наслаждения"; Агни, Асвин - *purupriyá* "любимый многими"; и так далее. Теперь, основываясь, несомненно, на этих образованиях, ведийский язык иногда дает в качестве эпитета для [Индры](#)⁵³, [Асвинов](#)⁵⁴ и [Агни](#)⁵⁵ простую превосходную степень *purú*, без второго термина для ее уточнения, *purutāma*, *purūtāma*, что, конечно, не может быть переведено буквально.

Аналогичным образом скандинавы и все германские народы образуют многочисленные соединения с первым термином *fjǫl-*, *filu-* и т.д., которые используются как собственные существительные⁵⁶, эпитеты или даже апеллятивы, которые используются как собственные [существительные](#)⁵⁶, эпитеты или даже апеллятивы: *fjǫlkyngi* "много знаний" - это "магия", а существо *fjǫlkunnigr* - "сильный в магии"; Один (*Grímnismál*, 47, 8), как в других местах карлик, называется *Fjǫlsviðr* "обладающий большой мудростью"; всемогущий бог - *fjǫlhress* "очень пригодный"; герой или великан называется *fjǫlvarr* (*Fjǫlvarr*) "очень осторожный" или *Fjǫlverkr* "очень действующий"; золото - *fjǫlvínjaðr* "у кого много друзей"; король или счастье - *fjǫlgóðr* "очень хороший" и так далее.

Можно предположить, что к этому богу был применен гипокористический эпитет, суммирующий в манере ведийской *пурутамы* дары и силы, которыми Один обладает в особом "изобилии": он - существо *par excellence*, которому можно дать множество эпитетов, начинающихся с *fjǫl-*; поэтому несомненно, что именно это означает имя [Fjǫlnir](#)⁵⁸, образованное от *fjǫl* с суффиксом *-nir* по типу, хорошо представленному в

[древнеисландском](#)⁵⁷. Но, с другой стороны, можно предположить, что, по крайней мере, однажды этот же эпитет был взят в качестве автономного имени собственного для обозначения мифического короля третьей функции, следующего за Фрейром-отцом, олицетворяющего изобилие, как и он, и о котором Снорри говорит: *hann var ríkr ok ársæll ok friðsæll* "он был силен и имел обильные урожаи и мир".

1. Mircea ELIADE, *Le Chamanisme*², 1968, pp. 299 ff. Об Одине как божестве повешенных см. *Du mythe au roman*, 2^eéd. 1983, p. 51 и п. 6.

2. Там же, стр. 54-55.

3. *Инглингаталь* - это, скорее всего, поэма скальда Тьодольфа Мудрого из Хвина конца IX века; до нас дошли лишь фрагменты его произведения в виде цитат, сделанных Снорри в начале XIII века, здесь (строфа из *Инглингаталя* в конце каждой главы или самостоятельный фрагмент главы в *саге об Инглингах* XI века) и в "Эдде". *Инглингаталь* был переиздан ("восстановлен") и переведен на шведский язык Иваром ЛИНДКВИСТОМ, *Norröna Lovkväden från 800- och 900-talen*, I, 1929, pp. 58-73, также переиздан в посмертном сборнике Эрнста Альбина КОККА, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, pp. 4-9. О связи между "*Инглингаталь*" и "*Сагой об Инглингах*" см. [здесь](#).

4. Резюмируя в этих терминах следующую главу (о Свейгдире: см. [здесь](#)) в *Historia Norwegiae*: "Froyr vero genuit Fiolnir, qui in dolio medonis dimersus est, cujus filius Swegthir nanum in petram persequitur nec redisse dicitur, quod pro certo fabulosum creditur." Генеалогическая карта Ари гласит просто: "...III Фрейр, IV Фьельнир, умерший во Фрид-Фроди, V Свейгдир...".

5. Эта строфа - первая в поэме или, по крайней мере, первая из сохранившихся - очевидно, неполная; судя по месту *ok* в этой строфе и в большинстве других (но не во всех), должна быть пропущена первая треть, но мы не можем быть уверены. Есть небольшая грамматическая и этимологическая дискуссия о глаголе *viða*, но это не меняет ни конструкции, ни смысла. Идея "судьбы", как в этой строфе, так и во многих других, подразумевается последним словом, глаголом *skyldi*.

6. *Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria*, I, 1904, pp. 29-47.

7. В журнале *Fornvännen*, XXXVI, 1941, стр. 24-26, Шюцк повторил и расширил свои тезисы в статье под названием "Один, Вили и Ве".

8. "Fiolnir", в *Arkiv för nordisk filologi*, XXIX, 1917, pp. 320-335.

9. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*, Kristiania (Videnskapsselskapets Skrifter, II, Hist.-Filos Klasse, 1914, IV), 1915, pp. 103-106, 114-115. *Считается, что *Филлинн* относится к "началу железного века". См. мой обзор "Deux petits dieux scandinaves : Byggvir et Beyla" в *La Nouvelle Clio*, III, 1952, pp. 1-31 [перепечатано здесь, pp. 45-80].

10. Ср. *Fjósniir*, символическое имя собственное в *Ругшуле* (от *fjós* "навоз"); *Mélnir*, имя коня (от *mél* "бит"); молот Тора *Mjöllniir* (от *mjöllr*, *mjallr* "сияющий"); ср. ниже, [п. 57](#).

11. Очень хрупкой основой для этого предположения служат несколько форм старошведского языка, которые можно объяснить другими способами.

12. Что касается этимологии, то скажем без промедления (см. [ниже](#)), что если *Fjölniir* не является гением этого "поля", слишком отсутствующим в своем приключении, то он не является и "скрывателем" (глагол *fela* "скрывать"): ни "скрывателем медовухи", Одином (NOREEN, 1892; KJÆRR, 1914), ни "скрывателем мертвых", богом мертвых (SCHÜCK, 1904). С

формальной точки зрения этимология по "полю" также имеет тот недостаток, что является частью серии попыток, в которых филологи злоупотребляют своей способностью предполагать исчезновение внутреннего слога с согласным, существенным для объяснения (в данном случае -d-).

13. См. Atsuhiko Yoshida, "Piasos noyé, Cléité pendue et le moulin de Cyzique, essai de mythologie comparée", *Revue de l'histoire des religions*, CLXVIII, 1965, pp. 155-164. События иногда высмеивают размышления экзегетов. Я копирую из "*Фураро*" от 8 марта 1950 года, стр. 2, цв. 6, следующую депешу (корреспонденция "*Фураро*"): "Марсель, 7 марта. - Страдая от мании преследования и, кроме того, глубоко переживая недавнюю смерть одного из своих друзей, К. К., тело которого было найдено в колодце, итальянский лесоруб из Санари, М. А. Р., 48 лет, попытался покончить с собой. Он залез на дерево, накинуд на шею веревку, привязал ее к ветке и бросился в пустоту. Вережка оборвалась, и отчаявшийся мужчина упал на двадцать пять метров в ледяное море. Свидетелям происшествия удалось спасти его. Хадингусу повезло больше: его повесили и отправили к Одину.

14. В издаваемом в настоящее время *Corpus carminum færoensium* (= *Føroya kvæði*) (см. ниже п. 14) она образует конец варианта С баллады *Óðin í Ásgørðum ella Frúgvín Málníða*: t. III, fasc. 2 (Copenhagen, 1945), pp. 243 a-244 b. Собственное имя *Óðin* (с одним -n) произносится на Фарерах примерно как Euouinn.

15. Т.е. Сигтуна в Уппланде, согласно "*Сага об Инглингах*", глава V.

16. Строфа 179 - почти повторение предыдущей строфы: эти баллады сопровождали танцы, и поэт-повествователь часто "подводил черту".

17. т.е. Фрейр. Имя *Веральдур* любопытно образовано от прозвища Фрейр, записанного Снорри, *Ynglinga saga*, х end, и встречающегося только в тексте из *Flateyjarbók*, который пересказывает этот отрывок из *Ynglinga saga*: *veraldar goð* "бог мира" (или "всех людей": древнеирландское *veröld* - ср. английское *world*, немецкое *Welt* и т.д.) содержит *verr* "человек" и *öld* "возраст, период; люди". - содержит *verr* "человек" и *öld* "возраст, период; люди"). Это прозвище, едва засвидетельствованное в древнескандинавской литературе, подтверждается калькой (и полутранскрипцией) норвежской Лапландии, где Фрейр назван *Веральден Олмай* (*olmau* "человек").

18. Строфы 198-201 напоминают начало IX главы *саги об Инглингах*, внешней главы, которая предшествует истории о Фьельнире.

19. Резюме в *Historia Norwegiae*, см. выше, п. 4.

20. Подражание самому Одину с его одиннадцатью помощниками в *Гюльфагиннинге*.

21. С точки зрения Снорри, эти страны когда-то были остановками Одина во время его миграции из Черного моря в Скандинавию: "*Сага об Инглингах*", главы I-II и V.

22. Примыкает к Земле Эсиров: *Сага об Инглингах*, главы I-II.

23. Принимая *Durnis niðja* за родительный падеж, зависящий от *salvgrðiðr*. Другие переводят как *притяжательный* генитив (и это, возможно, больше соответствует стилистике этих строф): "хранитель зала потомков Дурнира", "зал гномов" - поэтический перифраз для "камня".

24. Неизвестно и имеет неопределенное значение. Но очевидно, что оно относится к самому Свейгдиру. Ивар ЛИНДКВИСТ предлагает (принимая *Dusla*, в *Dusla konr*, как родительный падеж множественного числа), с вопросительным знаком: "сын эльфов".

25. Неизвестно: возможно, перифраза для Одина; "населенный великанами" - странно: боги, представленные в виде великанов?

26. Хенрик Шюк применил к этой строфе и этой главе тот же метод экзегезы, что и к "Фьольниру", указ. соч. в I, с. 47-51.

27. Биргер Нерман, "Den svenska Ynglingaättens gravar", в *Rig*, II, 1919, p. 48. Ср. краткое изложение работы этого автора Оловом Янсе, "Notes sur les premiers rois païens de la Suède", в *Revue des études anciennes*, XXVI, 1924, pp. 243-249. Мнения Нермана, естественно, оспаривались. Другие мнения можно найти, например, в Sune Lindquist, "Ynglingaättens gravskick", *Fornvännen*, XVI, 1921, pp. 83-194, и, того же автора, *Uppsala högar och Ottarshögen*, 1936; в приложении к vol. XLVI, 1938-1943, *Upplands Fornminnesförenings tidskrift*, полностью посвященном раскопкам в Венделе; в Göte KLINGBERG, "Uppsala högar och traditionen", *ibid*, XLVII, 1944-1952, pp. 231-235 (библиография дискуссий и ответов Нермана до 1943 г.); в Sune LINDQUIST, "Uppsala högars datering", *Fornvännen*, XLIV, 1949, pp. 33-48; и в Nils ÅBERG, "Vendelgravarna och Uppsala högar i deras historiska miljö", *ibid*, pp. 193-204.

28. В древности не было фереийской литературы, так же как и исландской, и мы не имеем фереийских рукописей: исландский, а затем датский были языками культуры, поскольку диалект (сегодня лишь чуть менее архаичный, чем исландский, но с очень искаженным произношением) не был письменным. Однако, основываясь на исландских источниках, которые не всегда легко установить, а позднее - на норвежских балладах, местные поэты сочиняли баллады для народных праздников, причем, по-видимому, довольно рано. Давно замечено, что фереийский цикл *Сьурдура* (*Сигурда*) содержит произведения, которые не зависят от всех известных норвежских текстов и иногда более удовлетворительны. Несколько баллад были отмечены еще в ^{XVII} веке, но "откровение" пришло в начале XIX века с первым систематическим исследованием натуралиста Н. С. Лингбё, который отправился на архипелаг изучать водоросли и заинтересовался стихами. С тех пор все кантоны были тщательно исследованы, а их сокровища опустошены. Счастливым результатом этой собирательской работы (в которой в конце ^{XVIII} века отличился Й. К. Свабо, а также П. Э. Мюллер, П. Хентце, Й. Х. Шрётер, Х. Хансен, Н. Нолсё, В. У. Хаммерсхаймб) является большой рукописный труд Свенда Грюндтвига и Йоргена Блоха "*Фёройя Квæру*" или "*Corpus carminum Færoensium*" в 16 томах, in-4°, хранящийся в Королевской библиотеке в Копенгагене, который содержит 234 баллады в почти 900 вариантах, или 70 000 стихов. Презентация этой коллекции была сделана Акселем Олриком, тогда еще простым "канд. маг.", в *Arkiv för nordisk filologi*, VI, 1890, pp. 246-261. Начиная с кануна Второй мировой войны, великий специалист по фереянам Кристиан МАТРАС издает это собрание в больших томах in-4°. По завершении издания обещан комментарий на немецком языке. Хельмут де Бур, "Mythologisches aus den færöischen Folkevisern", в *Göteborgs Högskolas årsskrift*, XXVI, 2, 1920, p. 54, указал на интерес баллады, окончание которой мы здесь рассматриваем.

29. Настоящее исследование даст еще один повод для реабилитации Снорри: как мог он, свободно придумывая все из строф Тьодольфа, вслед за Фьольниром ввести героя и "одиноческую" смерть, которых не было в строфе о Свейгдире, воссоздавая схему Хундингуса-Хадингуса с различиями, исключаящими его вдохновение ею?

30. В прологе к "*Саге об Инглингах*" Снорри говорит, что в поэме Тьодольфа названы имена тридцати предков Рогнвальда и "для каждого указано место его смерти и погребения".

Литературный жанр, созданный или проиллюстрированный таким образом в конце IX века, процветал: в конце X века скальд Эйвинд Скальдаспиллир имитировал и даже демаркировал *Инглингаталь* в *Халейгьятале* (Ernst Albin KOCK, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, pp. 37-39); в конце XI века один поэт сочинил в этой форме *Nóregs konungatal*, посвященный смерти королей Норвегии (*ibid*, pp. 278-288). Датская баллада аналогичным образом посвящена смерти королей Дании: "Dansk kongetal", в "*Danmarks gamle Folkeviser*" Свенда Грюндтвига (III, 1862, № 115). Это как бы скандинавская копия жанра, процветавшего в Риме в эпоху империи, касающегося *exitus illustrium virorum* (ср. Friedrich A. MARX, *Philologus*, XLII, 1937-1938, pp. 83-103).

31. Однако между *Yt* и *F*, и только между ними (исключая, в частности, *Ys*), происходит встреча пророчества, связанного со смертью утонувшего героя (2, а).

32. См. *Du mythe au roman*, *op. cit.* p. 52.

33. Выше, "Гестация Фрото III и фольклор Фродебьерга".

34. Я не могу последовать за Магнусом Олсеном в блестящей статье, в которой он выводит Valhöll Колизея из римского Колизея: "Valhall med de mange dører", в *Acta philologica Scandinavica*, VI, 1931-1932, pp. 151-170 (перепечатано в *Norrøne studier*, 1938); см. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, pp. 377-379.

35. Реконструкция Кнута Стьерны, "Mossfynden och Valhallstron", в *Från filologiska föreningen i Lund, språkliga uppsatser, III, till. Axel Kock*, 1906, pp. 137-161, является полностью искусственным.

36. См. сейчас "Миф и эпос", I, 1968, с. 76-81 (Дифференциальные характеристики каждого из близнецов [Pāṇḍava] согласно Стигу Викандеру); с. 87-89 (Близнецы среди других индоевропейцев).

37. Перевод Эме Пюэха (колл. "Budé"). В этом тексте представлен (и это тем более важно, что речь идет о Диоскурах) один из редких греческих примеров, который можно наложить на индоиранский трифункциональный список: 1) государь Зевс; 2) воины Арес и Афина; 3) Диоскуры.

38. δρυὸς ἐν στελέχει. στέλεχος - это, собственно, основание ствола, "крона корня, откуда берет начало стебель или ствол" (LIDDELL and SCOTT).

39. Например, Овидий, *Метаморфозы*, 14, 808-815, показывает, как Марс просит Юпитера, в соответствии с давним обещанием, обожествить оставшегося в живых из двух его сыновей:

*Unus erit, quem tu toiles in caerula caeli,
dixisti : rata sit verborum summa tuorum.*

Обо всем этом см. *La Religion romaine archaïque*, 1966, pp. 247-248, 252-253.

40. В *RgVeda*, I, 181, 4: один - сын "Сумаха" (неизвестно), другой - сын Неба. См. Stig WIKANDER, "Nakula et Sahadeva", *Orientalia Suecana*, VI, 1957, pp. 66-96, и мой *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 76-89.

41. ŚatapathaBrāhmaṇa, 4, 1, 5, 16; Nirukta, 12, I...

42. *RgVeda*, I, 30, 19, где выражение "на голове быка", в отличие от "вокруг неба", вряд ли может относиться к чему-то, кроме земли; ср. 5, 73, 3; 8, 22, 4.

43. Демонстрация приведена в моей книге *Naissance d'archanges*, 1945. Ср. также James DARMESTETER, *Haurvatāt and Ameretāt*, 1875, pp. 4-14. О других областях см. в *Myth and Epic*, I, 1968, pp. 87-89.

44. См. *Du mythe au roman*, op. cit. pp. 114-120, особенно pp. 115, п. 1 и 119.

45. Например, *Ynglinga saga*, гл. XV: поскольку три года подряд был неурожай, "вожди собрали совет (в Упсале) и решили, что причиной этого несчастья должен быть их король Домальди, а также что его следует принести в жертву за урожай, и что против него должно быть совершено нападение, и он должен быть убит, а алтарь окроплен его кровью; и они так и сделали".

46. Та же оговорка относится и к статье, в которой изобретательный датский ученый Гудмунд Шютте пытается интерпретировать как романтизированные жертвоприношения или "убийства богов" не только концовки многих инглингов, но и концовки нескольких датских королей в балладе *Dansk kongetal* (см. выше, № 30): "Gudedræbning i nordisk Ritus", в *Samlaren*, Upsal, XXXVI, 1915, pp. 21-36.

47. *Le Culte des héros et ses conditions sociales : saint Patrick, héros national de l'Irlande*, 1919, p. 116. Ирландец Муиркертах (историческая личность VI века, тема эпических поэм и сказаний X века), ставший жертвой своей "мелузианской" жены, был осажден в своем горящем дворце, укрылся в бочке с вином, *isin dabaigh fina*, и утонул; крыша упала ему на голову и сожгла его тело длиной в пять футов (*Revue celtique*, XXIII, 1902, p. 424). Фланн, на которого Диармайд напал в своем сожженном доме, вошел в "баню", *indabaig fotraiccthi*, и умер там (Standish O'GRADY, *Silva Gadelica*, 1892, текст: I, p. 73; перевод, II, p. 77). В свою очередь, осажденный в тех же условиях улатами Диармайд утонул в пивной бочке, *issin dabaigh chormma*; на него упала горящая балка, и все его тело, кроме головы, было уничтожено (*ibid.*, I, p. 82; II, p. 88). Тот факт, что смерть Муиркертаха и Диармайда приурочена к великому празднику *Самайн*, а смерть Фланна - к празднику *Белтайн*, не означает, что они изначально были "фестивальными мифами", переносщими культовые действия: в ирландском эпосе важные события часто связаны с одним из великих ежегодных праздников.

48. Примерами сожжения врагов в их домах наполнены как скандинавские саги, так и ирландские эпосы. Когда, кроме того, присутствует жертвенное намерение, автор ясно дает это понять; например, в "*Саге об Инглингах*", гл. XLIII, рассказывается, как шведы из-за нескольких неурожаев приносят в жертву своего короля Олафа Трётельгья, которого они упрекают в скупости по отношению к богам: "Тогда шведы собрали войско, совершили набег на короля Олафа, окружили его дом и сожгли его внутри; затем они посвятили его Одину, принеся его в жертву, чтобы год был благополучным".

49. Если бы мы хотели рассматривать смерть Хундингуса и Хадингуса как "жертвоприношение", то наиболее систематические параллели мы нашли бы не у германцев, а у кельтов, причем в условиях, подчеркивающих противоположные функциональные значения утопления в чане и повешения (что для нас здесь существенно, это двойное представление, одновременно играющее, с взаимозависимостью или без нее, в ритуалах и мифах). Говоря о триаде *Эсуса, Тараниса и Тевтата* (боги, которые, возможно, представляют первую, вторую и третью функции: *Tarpeia*, 1947, p. 113), сколии Берна к Лукиану (*Pharsalus*, I, 445-446) указывают (с неустойчивыми и ложными интерпретациями латинского языка) способы жертвоприношения каждому: для Эсуса - *homo in arbore suspenditur* (первая функция, ср. Один); для Тевтата, *in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur* (третья функция, ср. Фрейр, Фиолнир); что касается Тараниса (ср. Тор), не более чем германского Геркулеса, т.е. **Punaraz*, упоминаемого Тацитом (*Germanie*,

chap. IX, I), он не получает человеческих жертв (в лучшей из двух серий сколий; в другой ему приписываются жертвы, сожженные в плетеных манекенах, также упомянутых Цезарем).

50. Поскольку Н. SCHÜCK, указ. соч. (выше, [n. 5](#)).

51. Hjalmar FALK, "De nordiske hovedguders utviklingshistorie", в *Arkiv för nordisk filologi*, XXXIX, 1926, p. 43, со ссылкой на *Odensheite* автора. Иначе, но в соответствии с его неприемлемой диссертацией, Wolf VON UNWERTH, art. cité (выше, [n. 8](#)), pp. 333-334. По мнению Яна де Вриеса, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1937, p. 271, n. 1, именно благодаря медовухе, ликеру Одина, в котором он утонул, Фьёльнир, или, скорее, его имя, перешло к Одину (но см. 2-е изд., II, 1957, p. 196 и n. 2). Я надеюсь показать здесь, что это ложная проблема.

52. SVEINBJÖRN EGILSSON, *Lexicon poëticum antiquæ linguae Septentrionalis*, 2^{ed.} by FINNUR JÓNSSON, 1931, p. 137 b, s. v. "Fjölñir"; Hans NAUMANN, "Altnordische Namenstudien", in *Acta Germanica*, N. R., I, 1912, pp. 33 and 53.

53. *RgVeda*, I, 5, 2, где превосходная степень *purú* сразу же уточняется аналитическим выражением, содержащим *puru-*: *purūtām purūṇam ísanamváryāṇām* "сам *purú*, хозяин (*ís.*) многих (*purūṇām*) желанных вещей, сокровищ (*vár.*)".

54. *RgVeda*, I, 73, I, где превосходной степени *purú* предшествует сложное прилагательное с первым членом *puru-*: *purudāṁsā purutāmā purājā* "[два Асвина] очень (*puru-*)-реабилитированные, очень-*purú*, перворожденные". Но см. Louis RENO, *Études védiques et pāninéennes*, III, 1957, p. 64 (*ad. R. V*, I, 124, 6 a), ср. pp. 72, 92: *purutāma* будет полуординальным и будет означать "выдающийся среди многих".

55. *RgVeda*, 8, 91, 7.

56. NAUMANN, art. cit. (выше, [n. 52](#)), n°42, 33-34: вне остроготической Скандинавии *Felithank*, *Filimer*; Геркулес Φιλίμουθ; Гепид Φιλήγαγος; визиготский *Filimir*; лангобардский *Filicausus*; франкский *Filibert*; баварский *Filomuot* (cf. древнеирландское *Fjōlmóði*); англосаксонское *Feolugeld*...

57. Elof HELLQUIST, "Bidrag till läran om den nordiska nominalbildningen, I", *Arkiv för nordisk filologi*, VII, 1890, 22-23; ср. [выше](#).

58. SVEINBJÖRN EGILSSON, *op. cit.* (выше, [n. 52](#)), предлагает добавить "тот, кто (знает) много" или "тот, кто (имеет) много (форм)". В действительности эпитет поддерживает и обобщает большое количество возможных соединений этого типа и не заменяет ни одно в отдельности: он является символом суммирования, почти интеграции.

Ниорд, Нертус и скандинавский фольклор о морских джиннах

Эта статья, первоначально опубликованная в *Revue de l'histoire des religions* (vol. CXLVII, 1955, pp. 210-226) под названием "Njörðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer",

стала шестым приложением в сборнике *Du mythe au roman* (1970, pp. 185-196), с некоторыми изменениями: первые две страницы статьи 1955 года были полностью переработаны в предисловие, которому предшествовало посвящение памяти одного из двух датских ученых, пригласивших автора прочитать лекцию на эту тему в Копенгагенском университете 30 ноября 1953 года.

Именно эту версию 1970 года мы решили опубликовать в данном томе.

Часть материала этого исследования была вновь использована в книге *Les Dieux des Germains* (1959, см. последнюю главу "De l'orage au plaisir", особенно страницы 117 и далее).

В память о Кае Барре

Несмотря на возрождение интереса к богу Ниорду, есть один порядок рассуждений, который, похоже, не применялся к нему, хотя и применялся, и иногда безуспешно (я имею в виду дискуссию, обобщенную и негативно завершенную Хильдингом Селандером, "*Frôja och frukt-träden*", Arkiv for nordisk filologi, LIX, 1944, pp. 97-110), к богине того же теологического уровня, Фрейе: обращение к фольклору, поиск в представлениях и использовании, все еще наблюдаемых или недавно описанных в различных скандинавских странах, выживших или аналогий, способных пролить свет на старые языческие документы. Может показаться, что начинать этот путь уже поздно. Мода на подобные исследования прошла. Память о некоторых "постманнгардтианских" злоупотреблениях, с одной стороны, и конституирование фольклора как автономной области исследования, с собственными университетскими кафедрами и собственными задачами, с другой, ослабили, почти разрушили отношения между двумя дисциплинами: мифографы больше не смеют, фольклористы больше не хотят. В статье, опубликованной в 1935 году под названием "*Til de norske sjøvetters historie*", Maal og minne, pp. 1-25, г-н Рейдар Т. Кристиансен пишет о "духах моря", известных всем скандинавским народам, особенно хавфру. Однако, сравнив эти два документа, можно сделать несколько полезных наблюдений.

В отличие от Фрейра, который был почти исключительно земледельцем, Ниорд, который был в основном моряком, не кажется распространителем индоевропейской теологии третьей функции. Море и мореплавание, конечно, не были чужды древнейшим индоевропейцам, что доказывает словарь, но совершенно иные условия климата, ландшафта и использования, в конце миграций, разбросавших их потомков, по-видимому, обновили их представления одновременно с их техникой: Безразличное для древнейших римлян, приходя в загробный мир для ирландцев, элемент космических структур для индейцев, море было чем-то другим для народов, чьи неровные берега, все в капризных мысах и глубоких заливах, с братскими или враждебными визитами, призывали мореплавателей к большей осведомленности и смелости: *πόντος*, "путь" от острова к острову, говорили греки об Эгейском море *θάλασσα*. И люди, жившие вдоль северных морей, не стали дожидаться империализма викингов или варягов, чтобы уметь использовать водоем, который часто казался состоящим из сообщающихся озер. Поэтому скандинавы, как и греки, населили эту переменчивую часть своих владений

странными фигурами, как опасными, так и [полезными](#)¹. Посейдон и Ниорд, независимо друг от друга, получили власть над ней, и оба, на берегах Аттики или во фьордах Норвегии, против Афины или против Скади, играли свою роль в тонких отношениях между морем и сушей. Ниорд и Нертус Тацита следует рассматривать в этом контексте. Как маловероятно, что Фрейр, Freyr ingenti priapo, был образован путем продвижения из маленького гения растительности, так и априори вероятно, что хозяин Nóatún, "Ограды лодок", как и Хымир, обладатель большого чана, как и Эгир с его роскошными приемами, получил образ и содержание в мощных грезах, которые море внушало его приближенным.

Я сохраняю имена гениев в их национальных и диалектных написаниях: датское havfrue, норвежское havfru(e) (отсюда лапландское avafruvva, afaruvva, aberuvva и т. д.), шведское havsfru (Hyltén-Cavallius: haf-fru) и sjöfru, sjöjungfru, sjörå...), шведское havsfru (Hyltén-Cavallius: haf-fru) и sjöfru, sjöjungfru, sjörå и т. д.; датское и норвежское havmand, норвежское havmann, шведское havman (havsman, похоже, не используется).

Скандинавский фольклор о море, морских джиннах и рыбалке, естественно, имеет много общего со своими аналогами в Германии, Франции, на Британских островах и так далее. Я не могу здесь углубляться в эти проблемы. См. Fletcher S. Bassett, Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times, 1885; Paul Sébillot, Légendes, croyances et superstitions de la mer, I-II, 1886, и Le Folk-lore des pêcheurs, 1901; Walther Mitzka, Deutsche Fischervolkskunde, 1940, и "Schiffer- und Fischerregeln", in Hessische Blätter für Volkskunde, XXXIX, 1941, pp. 119-145.

Материал для этого очерка был представлен на конференции 30 ноября 1953 года в Копенгагенском университете по дружеской инициативе господ Кая Барра и Луиса Л. Хаммериха, а затем опубликован в Revue de l'histoire des religions, CXLVII, 1955, pp. 210-226.

Снорри кратко, но четко определяет функции Ниорда: он управляет ветрами и может успокоить море и огонь; к нему следует обращаться за помощью в морских путешествиях и рыбной ловле; он так богат и так удачлив в товарах, *svá auðigr ok fésæll*, что может наделить тех, кто обращается к нему с этой целью, богатством земли и движимого имущества. Сага об Инглингах, в которой Ниорд описывается как земной царь, царствовавший в условиях сельскохозяйственного процветания, подтверждает, что шведы приписывали ему власть над урожаем и богатством [людей](#)².

В фольклоре всех современных скандинавских народов, включая [саамов](#)³, есть персонажи, джинны, которые полностью или частично обладают одним и тем же сложным доменом, одними и теми же функциями: управление ветрами, навигация, рыболовство; богатство и власть дарить богатство, даже на земле.

В Хельгеланде [рассказывают](#)⁴, что однажды рыбак поймал на удочку странное существо, размером с маленького ребенка: рыба ниже пояса, человек выше. Он не только хорошо с ним обошелся, но и на следующую ночь, когда голос из моря позвал его и маленький вундеркинд объяснил: "Это папа зовет меня...", он бросил его обратно в воду. В награду за это его отец, гавман, мужской гений моря, сначала подарил ему чудесную лодку, но тот не

решился ее взять. Отчаявшись сделать подарок, *гавманн* указал ему место, где можно было гарантированно поймать чудесный улов. И действительно, в указанном месте рыбак нашел столько рыбы, что вынужден был прекратить работу, не дождавшись исчерпания материала: его лодка грозила затонуть под тяжестью груза.

В варианте той же традиции, также в *Хельгеланде*⁵, в качестве героя выступает *хавфру*, а не *хавманн*, но щедрость очень похожа. Сначала *хавфру* дарит мужчине лодку, говоря ему, что из всех лодок в мире она самая крепкая при плохом ветре и самая быстрая при хорошем. Поскольку юноша не осмелился принять такой подарок, а она все же хотела его вознаградить, она сделала ему подарок, от которого он не мог отказаться, - дар природы, как у фей: он сможет плавать в любую погоду, не боясь потерпеть кораблекрушение. И действительно, он никогда не возвращался с рыбалки, пока не закончил свою работу, невзирая на штормы, и дожил до глубокой старости.

Существует множество народных сказок, в которых морской джинн либо в раздражении провоцирует бурю, либо благосклонно объявляет о ней. Не менее многочисленны и те, в которых моряк, допущенный по каким-то причинам в подводный дом и царство морского джинна, ошеломлен увиденными там богатствами (золото, скот, дворцы и т. д.). В других традициях, к которым я еще вернусь, морской джинн дарит человеку богатство в целом или дар всегда преуспевать в коммерческих *делах*⁶. Наконец, домашний скот, особенно крупный морской, славится повсюду, и если местному жителю повезло, и бык морского джинна пришел ухаживать за его коровами, он получает телят исключительной ценности.

Как мы видим, все это - древняя функциональная область ниорда Снорри, во всем ее многообразии и широте. Но может ли существовать преемственность, родство от одного к другому? Что бог скандинавского язычества - это более древняя форма современных джиннов? Напротив, как признал Рейдар Кристиансен в 1935 году, не являются ли эти фигуры и их истории относительно недавними, пришедшими из кельтских стран или составленными из кусочков фольклора, взятых из других видов джиннов, *таких как Бергфолк*, например?

Конечно, даже если в большинстве случаев наблюдается преемственность, это не означает, что не было значительного обновления. Как отметил норвежский ученый, фольклор - это живая, циркулирующая вещь, каждая из которых опирается на заимствования и претерпевает влияния. Эти морские джинны, полурыбы-полулюди (обычно полуженщины), о которых Снорри еще не знал, но которые упоминаются очень рано, вероятно, по своей форме зависят от русалок средиземноморских мореплавателей. Возможно также, что кельты добавили ту или иную черту к фигуре, образу действий или приключениям скандинавских мореплавателей, хотя г-н Кристиансен, как мне кажется, зашел в этом отношении слишком далеко и слишком быстро. Подобные загрязнения, однако, не должны нарушать двух важных фактов:

- 1) Еще с языческих времен море было ключевым элементом норвежской и датской жизни. Поэтому маловероятно, что традиции, связанные с духами, опекающими море в его отношениях с человеком (навигация, рыболовство), когда-либо были полностью утрачены.
- 2) Ранее я отмечал, что современные морские джинны, такие как норвежцы, обладают более или менее всеми комплексами, которые когда-то определяли Ниорд: не только мастерство владения ветром, навигация и рыбалка, но и богатство и способность принести богатство и процветание смертному, даже на суше. Маловероятно, что этот комплекс исчез примерно в ^{xii}веке, чтобы вновь появиться в том же виде.

Но у нас есть нечто большее, чем вероятность, нечто большее, чем эти расчеты на основе здравого смысла, которые всегда можно оспорить. У нас есть документ, который, похоже, так и остался без применения и последствий для наших исследований, хотя он записан в известном сборнике фольклорных сборников, *Norsk Folkeminnelag*. В томе LI, опубликованном в Осло в 1943 году под названием *Makter og Menneske*⁷, Халлдор О. Опедал собрал ценные сведения о жизни жителей Хардангера и, в частности, о рыболовстве. На странице 49, несомненно, после консультации с Анной Л. Рейнснос⁸, он приводит следующие данные⁹:

Старожилам всегда сопутствовала удача¹⁰, когда они ловили рыбу. Однажды ночью старая Гуннхильд Рейнснос (1746 года рождения) и Йоханнес Рейнснос рыбачили в Льосаватне. Они взяли с собой фонарь¹¹ и ловили живую рыбу. Рыба хорошонаживку¹² брала, и вскоре у Гуннхильд было достаточно рыбы, чтобы сварить ее на всю неделю. Тогда она намотала леску на гафель¹³ и сказала: "Спасибо ему, Ньор, за это время¹⁴".

Несомненно, перед нами фольклор, искренний в том, что касается информатора, и достоверный в том, что касается актрисы. "Старая Гуннхильд, которой, вероятно, было не так уж много лет во время этой памятной ловли, не читала никаких книг по мифологии. Она благодарила невидимого фэйтера под именем, которое было распространено вокруг нее, за нее, и это имя было Ньор. Таким образом, в фольклоре рыбаков Хардангера¹⁵ вплоть до второй половины XVIII века морской джинн с одним из его главных современных качеств - подателем удачной рыбалки - носил имя, которое, хотя и было близко к имени древнего языческого бога, могло быть суеверным его искажением.

Поэтому мы вправе обратиться к фольклору морских джиннов за новыми решениями некоторых традиционных проблем, которые филологи и историки религии безрезультатно обсуждают в отношении бога Ниорда.

Прежде всего, его отношения с Нертом, знаменитая тайна пола этих двух божеств. Ниорд - бог. НермусТацума¹⁶ у - и нет причин сомневаться в качестве информации - богиня, представленная как *Terra Mater*, но чьи водные, морские характеристики также очевидны (*est in insula Oceani castum nemus...*; *secretus lacus*, где погружены повозка, сама богиня и рабы), так что, как и Ниорд, она действует в обеих областях.

Ни одно из предложенных объяснений этого несоответствия не является удовлетворительным. Аксель Кок считал его следствием грамматического изменения: перехода в древненорвежском языке к мужскому роду всех тем на -u-¹⁷; но это означало бы приписывать языку чрезмерную власть над мифологией. Справедливо критикуя Кока, Йорен Сальгрэн реконструировал эволюцию на основе "ономастических табу", с которыми он имел дело в то время¹⁸; но, помимо того, что этот процесс довольно сложен, фигуры в этой теологической зоне обычно не подвергаются таким табу. Щедро используя довольно чудовищную наскальную гравюру из Бохуслана, для которой нет никаких доказательств, что на ней изображено божество или даже одна фигура, Эдвард Леманн предположил, что германцы изначально почитали гермафродитное божество, *tvekønnet*, с пенисом и грудью, которое должно было по-разному развиваться в Германии и Норвегии¹⁹; но ни Нертус, ни Ниорд не демонстрируют ни малейших признаков гермафродитизма.

Поскольку мы получили право считать, что фольклор морских джиннов отчасти продолжает мифологию Ниорда, возникает более простое решение: и сегодня на Севере морской джинн иногда мужчина, иногда женщина, и те же приключения, те же вмешательства, та же

щедрость рассказываются о его мужской и женской [формах](#)²⁰. Аксель Ольрик и Ханс Эллекильде в прекрасном памятнике, которым является их книга "[Северный Гудеверден](#)"²¹, отмечают, что именно на побережье Ютландии и западных берегах Норвегии *хавманд* имеет наибольшее значение. Верно, но он появляется повсюду.

В Швеции мне удалось ознакомиться только с рукописными записями в фольклорном архиве Упсаля, где [представлены королевства](#)²² все провинции : джинн-мужчина появляется в обычных сюжетах, чередуясь с джинном-женщиной. Например, в одной из историй, чьи архивы содержат множество вариантов, джинн останавливает и обездвиживает лодку, делая невозможным ее плавание, пока капитан не пообещает пойти и купить у него соль (или зерно...) и вернуть ее обратно.); когда освобожденная на этом условии лодка возвращается на место встречи, джинн забирает заказ и, чтобы расплатиться, сопровождает на дно моря одного из членов команды; посланец любуется богатствами подводного царства и иногда сам получает в дар богатство или [коммерческую удачу](#)²³. Хотя обычно джинн - это женщина, иногда он может быть мужчиной, "джентльменом", *in fine herre*²⁴. Та же двусмысленность была отмечена столетие назад в восхитительной книге Гуннара Улофа Хюлтена-Каваллиуса "*Wärend och Wirdarne*" о джиннах великих внутренних озер, чей фольклор во многом совпадает с морскими джиннами: после рассказа о женщине-сѣрот озера Тьюркен (которая стирает, чье белье можно увидеть на рифах или островах перед бурей...), он [говорит](#)²⁵ : "На других озерах, когда погода вот-вот изменится, иногда появляется мужчина, иногда женщина, в безупречно белых одеждах и с длинными распущенными волосами; он (*хан*) сидит или стоит на воде, иногда наклоняясь, чтобы омыть свое [тело](#)²⁶. "

В Дании и Норвегии - я уже упоминал, что в Хельгеланде есть два варианта истории, которая заканчивается даром чудесной [рыбалки](#)²⁷, - *havmand* и *havfru(e)* не менее взаимозаменяемы. В рассказах, которые Ольрик и Эллекильде называют [vantevensagnene](#)²⁸, морской джинн появляется у борта лодки, стонет, дрожит, говорит, что ему холодно; иногда у него только одна штанина, которую он с необычайной скоростью перебрасывает с одной ноги на другую. Матрос, сжалившись, снимает одну из штанин и бросает ее несчастному (иногда он бросает старые брюки, валяющиеся на борту; иногда перчатку, если джинн просит именно перчатку; иногда кожу...). Благодарный джинн тут же сообщает своему благодетелю в стихах или прозе о надвигающемся с севера шторме. У лодки есть достаточно времени, чтобы добраться до берега и укрыться, когда поднимается страшный ветер, ставший причиной бесчисленных кораблекрушений. В Норвегии, как мне кажется, этот эпизод рассказывается в основном от лица *хавманда*, но иногда и от лица *хавфру(э)*²⁹, а в Дании, в "*Danske SagnKpusstenсена*³⁰" Эвальда Танга, мы читаем два почти одинаковых варианта, в одном из которых фигурирует джинн-женщина, а в другом - джинн-мужчина.

Не является ли эта ситуация дешевым решением апории Нертуса-Ниорда? Возможно, нам не нужно искать объяснение в эволюции; неопределенность, безразличие к полу или, скорее, возможность реализовать себя как в мужской, так и в женской форме, похоже, являются конститутивными для этого типа существ. Информаторы Тацита описывали женскую форму **Nerpuz* на острове близ континента, а эддическая мифология обобщила мужскую форму, наряду с которой популярная женская форма выжила и процветает по сей день.

Еще одна общая черта морского гения подтверждает подлинность и проливает свет на значение одной из немногих мифических историй, связанных с богом Ниордом: несчастный брак, связывающий его, морского человека, со слишком земной Скади (которая, так или иначе, кажется, носит имя Скандинавии)³¹.

За редким [исключением](#)³², морской джинн, будь то мужчина или женщина, не представлен в явном виде как женатый на существе своего вида. Когда моряку позволено посетить великолепие царства глубин, он видит только "его" или "ее", в зависимости от обстоятельств, но не жену или мужа, а джинн ведет себя так, как будто он одинок и холост.

Когда он (или она) вступает в сексуальную или любовную связь, это происходит с земным существом, человеком, женщиной или мужчиной, и эти связи, в большинстве случаев несовпадающие, недолговечны и заканчиваются плохо. В рассказе Эвальда Танга Кристенсена из *Danske Sagn хавфру*, влюбленная в рыбака, несколько раз показывает ему себя, и в конце концов он следует за ней в ее великолепный подводный дворец, где остается на некоторое время. Однажды он попросил разрешения вернуться и навестить ее на суше. Она согласилась, но при условии, что он не будет входить в церковь и петь псалмы. Он нарушил свое обещание и, выбежав на берег, обнаружил, что море бушует, и [утонул](#)³³. Кристенсен отметил, что этот вариант *havfrue* - всего лишь искажение более распространенного варианта *havmand*, от которого происходит один из старинных датских фольклоризмов, *Agnete og Havmanden*³⁴. Конечно, именно этот вариант *havmand* наиболее интересен для сравнения с мифом о Ниорде и Скади.

Поженившись при странных обстоятельствах, эти два божества имеют полную несовместимость настроений, которая выражена в знаменитом поэтическом дуэте. Скади, сухопутная, горная жительница, не может жить в *Ноатуне*, где живет Ниорд, где-то на сказочном побережье, где ее мучает крик чаек. И наоборот, Ниорд, моряк, не может жить вдали от моря, в глубине страны, где воют волки. Они договариваются чередовать свое пребывание, проживая девять ночей на побережье, а затем девять ночей в глубине страны. Но даже в таком облегченном положении Скади не может выдержать испытания. Она бросает мужа и навсегда возвращается в горы своего [детства](#)³⁵.

В датской балладе сюжет христианизирован, и церковь играет важную роль. Но, несмотря на введение Свенда Грундтвига, которое касается только стихотворной *формы*, материал не славянского или германского происхождения; напротив, он распространился из Скандинавии, причем очень тонким слоем, на юг и [юго-восток](#)³⁶. В самой Дании баллада присоединяется к прозаическим повествованиям, которые были поспешно названы производными от баллады и которые скорее являются параллельными текстами; кроме того, повествования того же типа были зафиксированы на побережье Норвегии и на юго-западе Швеции.

Говоря о Дании, я имею в виду историю, собранную Юстом Матиасом Тиле, под названием *Havmandens Klage*³⁷, в которой мы находим "диптих жалоб", столь характерный для мифа о Ниорде и Скади: 1) Грете последовала за *гавмандом* на дно морское; через несколько лет, присматривая за детьми, она слышит издали колокола земли и плач отца; она стонет, и муж спрашивает ее о причине ее жалобы; 2) когда *гавманд* разрешил ему навестить ее и она не отвечает на три призыва, с которыми он приходит к ней по суше, он, в свою очередь, высказывает свою жалобу: Он возвращается на дно моря, горячо плача, и матросы часто слышат "его плач и причитания".

В норвежской сказке из [Хологаланда](#)³⁸ *хавман* унес девушку Эшильд на дно моря, где ее родители не знали, что с ней стало. Однажды ночью *хавманн* явился в дом ее матери и умолял ее прийти поскорее: его жена рождает, а на дне моря нет христиан... Старуха отправилась с ним и помогла со спасением. Когда она ушла, ее дочь ушла с ней и больше не вернулась в дом мужа. Однажды в воскресенье, в ужасную погоду, Эшильд и его мать были в церкви. Прибывает *хавманн* с целой группой *хавфолков*, чтобы забрать Эшильд в другой мир.

К счастью, в церкви есть несколько святых людей, которые совершают крестное знамение и обращают *хавфолков* в бегство. Однако спустя некоторое время Эшильд вернулась в дом своего мужа и больше не возвращалась в свою деревню.

В Швеции, в Тьёрне, на побережье к северу от [Гетеборга39](#), история похожа, но здесь морской гений переезжает жить к жене-сухопутной, и его ностальгия по своей стихии проявляется только в момент смерти. Несколько рыбаков вернули на берег попавшегося им на крючок *гафмана*, который был занят уходом за подводным скотом своего отца. Они вытащили его на берег, окрестили и женили на местной женщине. Он называет себя "Хофволен". В качестве *хафмана*, как это делал бы Ниорд в другие века, он всегда учит рыбаков лучшим местам ловли, и никто лучше него не умеет предсказывать погоду. Но когда он умирает, то просит, чтобы его отвезли обратно в море, на то место, где его поймали, - место на Скагераке, известное теперь в его честь как "Хофволен". Рыбаки исполнили его желание, но как только он оказался в воде, поднялся страшный шторм, и они решили, что погибли. Потомки *хафмана* и женщины существуют до сих пор и отличаются монголоидными чертами лица.

Не в этот ли ряд мы должны поставить брак и разлуку Ниорда и Скади, *марина* и *террены*, которые не могут ужиться вместе, каждый испытывает непреодолимую ностальгию по своей стихии, а женщина в определенный момент разрывает супружеские узы? Мы, конечно, не утверждаем, что фольклорные истории происходят от мифа, от дуэта Ниорда и Скади, сохраненного в "Эдде" Снорри и отраженного в дуэте Хадингуса и Регнильды у Сакса. Но вполне вероятно, что с незапамятных времен тип бога или морского гения включал в себя этот несовпадающий брак, обреченный на перетягивание каната между морем и сушей, на разлад и [разлуку40](#). Эта встреча дает нам новый повод считать рассказ Снорри о лирическом недоразумении между богом "Enclos des Bateaux" и великаншей норвежских Альп подлинным, истинно мифическим, а не литературной игрой.

Больше всего Тацит знает о Нерте, как она ходит среди людей: периодически, без [сомнения41](#), во главе со своим жрецом она покидает таинственную обитель на острове и путешествует по амфикионии на колеснице, запряженной коровами. Воцаряется великий мир: люди радуются гостеприимству, которое они ей оказывают. Затем она возвращается в свое святилище, в *secretus lacus*, где погружается вместе со своей колесницей и где рабы, совершавшие священную операцию, также погружаются в воду, *statim*, чтобы никогда больше не появиться: *Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident*. Тацит, очевидно, имеет в виду предметы, открытые в средиземноморских мистериях. Но, возможно, *слуги* в германском обряде - это те же смертные, что и в скандинавском мифе, отраженном в фольклоре, - те, кого *гавфру* призывает и утаскивает на дно моря, чтобы увидеть великолепие своего дворца и иногда насладиться ее любовью, также "игнорируемой" другими мужчинами: не жертвы в жертвоприношении, а добровольцы, отправляющиеся, как и христианские мученики, радостные на небо, к чудесным приключениям на дне вод.

В скандинавском фольклоре *хавфру* также периодически посещает смертных на земле. Однако в христианские времена этот визит не приветствуется, а боится; это не друг, пришедший насытить *беседу смертных*, а злой дух, причиняющий им вред, которого они не приветствуют, а скорее пытаются отогнать. Визит *хавфру* в Норвегию и [Швецию42](#) происходит в день Михаэля, *Mikkjelsmess-natta*, "когда ветер дует с юга": она выходит на берег со своими коровами, знаменитыми "морскими коровами", и в стойлах эти коровы едят

пищу человеческих животных. Не является ли это деритуализированным и превращенным в зло аналогом древнего гостеприимства, которого богиня просила на своей колеснице, запряженной коровами, *bubus feminis*?

Не менее примечателен способ, которым фермеры иногда защищают себя от этих губительных визитов. В Несне, в Хельгеланде, Кнут Стромпдал сообщает о следующей [практике43](#):

Был один день в году, когда *хавфру* регулярно приходил на берег, чтобы покормить свой скот. Поэтому накануне вечером в запас сена всегда клали сталь, чтобы *хавфру* не смог подобраться и забрать ее, потому что если в куче была сталь, он держался на расстоянии.

Из Моха, расположенного на разбросанном архипелаге напротив Стокгольма, пришло сообщение, датированное примерно сотней [лет44](#), о том, что *хавсфру* пасли своих коров на островах. Однажды один человек бросил свой металлический топор в самое большое животное. Тут же исчезли все остальные, кроме этой, которая осталась в собственности человека.

Из того же *скепслага*, от того же информатора, в Упсальском фольклорном архиве сохранилась прекрасная история, краткое изложение которой [приводится ниже45](#). В конце рыболовного сезона один молодой человек был брошен своими товарищами на острове архипелага, необитаемом до конца года. У него нет лодки, и он живет, как может, стреляя по птицам из лука и стрел. Однажды, когда он сидел в своей хижине, дверь открылась, и он увидел процессию, которую возглавляла *хавсфру*, носившая золотую корону: она пришла праздновать свою свадьбу (с кем? с юношей?), и процессия тащит быка, чтобы зарезать его и устроить пир. Юноша хватает свой лук; к счастью, у него с собой есть сталь, большая игла; он использует ее как стрелу и попадает в корону. Тотчас же *ἰ ἐρὸς ὑάμος* рассеивается, все исчезает, кроме короны и уже зарезанного вола. Мальчик спасен: у него достаточно еды, чтобы дожидаться следующей рыбалки, когда флотилия возьмет его к себе.

Именно сталь защищает ее и ее коров от страшного визита Владычицы [Моря46](#). Перечитаем предложение, в котором Тацит описывает мир в Нертусе с точностью, на которую мы, возможно, не обращаем должного внимания: *Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata*. Понятно, что Тацит думает только о мире и войне, но он говорит, возможно, повторяя слова информатора: *clausum omne ferrum*; не только оружие, но и все железо, как будто визит Нертуса был несовместим с присутствием этого металла. Не потому ли, что с языческих времен железо, используемое в военных или иных целях, препятствовало желанному приближению богини, так же как сегодня сталь - лучшее средство для предотвращения страшного приближения *хавфру*? Возможно, *ferrum* здесь - не риторическая и избыточная переделка *arma*, а точное обозначение ритуального факта, превосходящего по значимости *pax et quies* людей.

1. Cp. Carla COSTA, "La stirpe di Pontos", *Studie e materiali di storia delle religioni*, XXXIX, 1968, pp. 61-100.

2. *Gylfaginning*, гл. XI, издание FINNUR JÓNSSON, Копенгаген, 1931, с. 30; *Ynglinga saga*, гл. IX.

3. Современный фольклор, как и мифология, записанная в ^{XVII-XVIII} веках, зависит от норвежских и шведских представлений.

4. Knut STROMPDAL, *Gamalt frå Helgeland*, I (= *Norsk Folkeminnelag* [далее NF], XIX, 1929, pp. 130-131).

5. Там же, с. 129-130.

6. *Нуже*, и н. 23.

7. *Folkeminne ifrå Hardanger*, V.

8. Во всяком случае, имя этого человека фигурирует в списке информантов в первом томе "*Folkeminne ifrå Hardanger*" (= NF, XXIII, 1930, p. 5). Должно быть, это семейная традиция среди Рейнснов.

9. *Dei garnie hadde jamleg hov med fisket. Гарни Гуннхильд Рейнснос (ф. 1746) и Йоханнес Рейнснос сидели в Финнтоппурди и рыбачили в Льосаватне. Dei hadde løge med seg, og fiska med makk. Fisken beit hivande, og det var kje lenge bia fôr Gunn-hild hadde kokefisk for heila veka. Då vatt ho snøret på troda og sa: "No ska han Njor ha takk fý denn' vændo."* Я попросил профессоров Кристиана Хальда и Кая Барра пролить свет на этот диалектный текст и привожу их перевод, а также, в следующих пяти примечаниях, их обоснование значения некоторых слов.

10. *Hov*, должно быть, то же слово, что и *hov* "умеренность" в "*Norsk Ordbog*" Ивара Аасена (1873).

11. Древнескандинавское *logi*.

12. *Hivande* "с быстротой": ср. *hiva i veg* "скакать, мчаться".

13. Древнескандинавское *troða*.

14. *Venda* "только один раз", известное значение в Хардангере, согласно Аасену.

15. Следует отметить, что недалеко от входа в Хардангер-фьорд находится остров Тыснес (Tysnes), бывший Ньярдарл (Njarðarløg), о котором Магнус Олсен в первой части (§§ I-III, стр. 3-21), которая остается превосходной, своего мемуара 1905 года [*Det gamle norske enavn Njarðarløg, in the Forhandling of the Videnskabs-Selskabet i Christiania* (1905, V)], сделал предположение, что это был важный культовый центр ниордов (*Du mythe au roman*, 2^eéd, 1983, p. 35, № 1). Я уверен, что этот *Ньор*, *Njôr*, все еще жив в верованиях рыбаков, даже в других местах, кроме Хардангера.

16. *Germania*, XL, 2-5.

17. "Die Göttin Nerthus und der Gott Niorpr", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, XXVIII, 1896, pp. 289-294.

18. "Förbudna namn", *Namn och bygd*, VI, 1918, pp. 1-40; 4: "Nerthus, Freyr och Freyja", pp. 22-27.

19. "Tvekønnede frugtbarhedsguder i Norden", *Maal og minne*, 1919, pp. 1-4.

20. Этот существенный факт упущен в статье Рейдара Т. Кристиансена, цитированной выше, с. 123.

21. Том I, *Vætter og Helligdomme*, 1926-1951, p. 432.

22. Landsmåls- och Folkminnesarkivet (= ULMA). Я хотел бы выразить свою благодарность г-ну Дагу Стрёмбеку и г-же Эсе Найман за предоставленную мне возможность работать в этих архивах.

23. Ульма, 21 237, с. 1-5 (из Вильгельмины, Лапландия, 1951): он - корабельный мальчик, отважившийся спуститься на дно моря; в награду он получает дар успеха во всех своих начинаниях; он поселяется на суше, занимается бизнесом и становится очень богатым, а затем нарушает табу и становится слепым.
24. Как в тексте, процитированном в предыдущем примечании; *ibid*, 1368, 4, р. 8 (из Möja, Värmdö, Uppland, 1927).
25. *Wärend och Wirdarne*, I, 1863, § 62; о Хаф-фруне, § 61.
26. Ср. *ULMA*, 6337 (из Fläckebo, Västmanland, 1933): "Согласно существующему здесь мнению, *sjörå* - это женское существо, но *sjötroll* может быть как мужчиной, так и женщиной.
27. *Выше*.
28. *Op. cit.* р. 432 [в народных сказках (*sagnene*) датское соединение *vanteven* обозначает человека, который подружился с *havfru(e)* - или *havmand* - подарив ей перчатку. F.-X. D.].
29. K. Weel ENGEBRETSEN и Erling JOHANSEN, *Sagn fra Østfold* (= NF, LIX, 1947), pp. 54-55.
30. Том II, 1893, с. 143-144.
31. См. *Du mythe au roman*, р. 43, н. 2 [ср. *Gylfaginning*, chap. VII, ed. FINNUR JÓNSSON, pp. 30-31].
32. Например, KRISTENSEN, *Danske Sagn, N. R.*, II (1928-1929), pp. 103-104. Иногда морского джинна-мужчину сопровождают его сыновья, а женщина не появляется, как в прекрасной лапландской истории Йенса Андреаса Фрииса, *Lappiske Eventyr og Folkesagn*, 1871, стр. 19-23 (п°6: *Čačče-haldek eller Havfolk*, из Næsseby), переведена в Joseph Calasanz POESTION, *Lappländische Märchen, Volkssagen, Räthsel und Sprichwörter*, 1886, pp. 46-49 (VIII: "Meerleute").
33. Vol. II, 1893, р. 147. Этот тип, с "мелузианскими" запретами, редко встречается в скандинавских легендах о браке между людьми и джиннами (морскими или другими), в то время как он преобладает в параллельных кельтских легендах.
34. *Danmarks garnie Folkeviser*, II, 1856, н°38 (pp. 48-57).
35. См. *Du mythe au roman*, *op. cit.* pp. 31-32, 43-44.
36. Три немецкие баллады, в том числе одна из Силезии; две славянские баллады, одна также из Силезии, другая из Словении. Позже сюжеты на ту же тему появились и в России.
37. *Danmarks Folkesagn*², 1843, pp. 259-260.
38. Johan HVEDING, *Folketru og Folkeliv på Hålogaland*, II (= NF, LIII, 1944), pp. 38-39.
39. *Bidrag till kännedom om Göteborgs och Bohuslänns fornminnen och historia*, IV, 1890: C. LJUNGMAN, *Folksägner från Tjörn*, р. 440 ("om hafsfolket").
40. Можно провести интересное структурное исследование браков такого типа в различных мифологиях, начиная с брака Плутона и Персефоны.
41. Тацит не уточняет время, но, как правило, такое использование было периодическим.
42. Johan Theodor STORAKER, *Tiden i den norske folketro* (= NF, II, 1921), р. 112; Anton RØSTAD, *Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal* (= NF, XXV, 1931), р. 85; Gunnar Olof HYLTÉN-CAVALLIUS, *op. cit.*, I, р. 245.

43. *Gamalt frå Helgeland*, II (= NF, XL, 1938), pp. 98-99 (n°497).

44. *ULMA*, 1368 : 4, с. 1-4 (1927, от информатора 1841 г.р.).

45. Там же.

46. Широко распространена вера в защитные свойства железа или стали, а также в отвращение духов к железу или стали.

Замечания об оружии богов "третьей функции" у различных индоевропейских народов

Эта статья, написанная в Упсале в октябре 1956 года и ставшая ответом на возражение относительно бога Квирина, высказанное Анджело Брелихом в книге *"Tre variazioni romane sul tema delle origini"* (Рим, 1956), была опубликована в 1957 году в редактируемом великим итальянским ученым журнале *"Studi e materiali di storia delle religioni"* (vol. XXVIII, fasc. 1, pp. 1-10).

Окончание исследования, с таблицей оружия, характерного для каждого из Rāṇḍava, и развитием темы о вооружении главных скандинавских богов, было представлено в сборнике *Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (1982, pp. 227-229); см. также *Les Dieux des Germains* (1959, pp. 125-126) и *La Religion romaine archaïque* (ср. второе издание, 1974, pp. 272-273).

1. В дискуссиях, возникших по поводу моей интерпретации Квирина как "бога третьей функции", оружие, которым владеет Квирина, *arma Quirini* (Festus, p. 238 L.), иногда представляется значительной [трудностью1](#). Это возражение приписывает мне, богу и самой идее "функции", упрощенную [концепцию2](#), которую я последовательно отвергаю и которая не учитывает контекст, в котором находится это оружие.

Несомненно и естественно, что среди различных индоевропейских народов в божественных списках, которые я предлагаю рассматривать как аналоги "Юпитер-Марс-Квирина", третьи термины являются не только особыми списками процветания и т. д., но и специалистами по миру, в отличие от вторых терминов, специалистов по силе, насилию и битвам. В Скандинавии Фрейр, Ниорд из серии "Один, Тор, Фрейр (или: Ниорд - и - Фрейр)" - не только богачи и дарители богатства, но, как явное условие этого качества, пацифисты и дарители *фрира*: в исторической афабуле *"Хеймскрингла"* о "короле" Ниорде сказано (гл. IX): "В его время был совершенный мир и урожай всех видов в такой изобилии, что шведы верили, что именно от Ниорда зависят урожай и богатство людей"; и о Фрейре (гл. X): "В его время поддерживался мир Фроди (другое имя бога) и по всей стране были хорошие урожай". Тацит

уже говорил об исключительном мире, который среди группы континентальных германцев озаменовал священное путешествие богини Нертус (*Germania*, XI, 4)³. Эти тексты формальны, и все поведение богов, о которых идет речь, подтверждает *ux*⁴. Иными словами, тот же характер имеют и Nāsatya-Aśvin, канонические боги той же функции в ведийской и индоиранской мифологии. "*Их спасение от всех бед*, - пишет А. А. *Macdonell*⁵, - *это мирное проявление божественной милости, а не избавление от врагов в битве, как это обычно бывает с Индрой*".

Что касается *Квирина*⁶, то его гражданский характер, уже ставший вероятным благодаря концептуальной структуре, в которой слово *Quirites*, связанное с Квирином и поддерживающее его, противопоставляется *milites*, уточняется в известных глоссах Сервия, где Квирин определяется: разновидность *Mars qui praeest paci*, антитеза *belli Mars* (*Ad Aen.*, VI, 859); или *Mars cum tranquillus est*, антитеза *Mars cum saeuit* (*ibid.*, I, 292). Из этих глосс ничего не должно исчезнуть, ни ориентация *pax*, *tranquillus*, ни уподобление Марсу: оригинальность римского мира, по крайней мере в обозримые периоды, заключается в этой связке.

Нертусский мир "⁷, мир, перенесенный в мифы о великих *ванах*⁸, кажется коротким, но полным перемирием с Богом в жизни, которая была неизменно воинственной, скобкой, в которой общество, уверенное по религиозным причинам, что на него не нападут, предавалось своего рода опьянению безопасностью и расслабленностью и пыталось забыть о своем оружии. Римский мир - это нечто совершенно иное: бдительный, почти светский мир позитивного народа, который не дает своим соседям ни бесполезных соблазнов, ни безграничной уверенности; а также народа, который, по крайней мере со времен реформ, обобщенных под именем царя Сервия Туллия, теоретически соразмерен своей армии, но который, в отличие от германцев Тацита, признает другие ценности, кроме войны, ее радостей и добродетелей. Римляне же были неоднозначны: в месяцы, когда проводились выборы, принимались законы и велись полевые работы, они находились между двумя присягами, готовые откликнуться на следующий призыв; их собрание, в котором они выступали как *квириты*, а не как *воины*, тем не менее созывалось за стенами, на Марсовом поле, называлось *exercitus urbanus* и голосовало в соответствии с теми же рамками, что и *exercitus armatus*. Таковы человеческие реалии и идеология, означающие, что третий бог триады, чьи должности обслуживает служащий ему главный фламмин и сам праздник которого является достаточным доказательством того, что он в основе своей заинтересован в процветании полей и *пищи*⁹, может и должен в то же время упоминаться под многозначительными выражениями *Mars qui praeest paci*, *Mars tranquillus* и переводиться на греческий как *Enyalios*: перед лицом *чужака*¹⁰, *custos*, как говорит Сервий, он спонсирует мир без отказа, аналогичный тому, который Цицерон в одном из своих последних ораторских усилий, перед лицом уже близких тиранов, гордо противопоставит рабству и определит как *tranquilla libertas*. Эта *транквилиитас*, купленная дорогой ценой, хочет, чтобы за ней присматривали и защищали.

Практически военный, когда пашет и собирает урожай, римлянин, которого можно мобилизовать, не забудет свое оружие. Одной из забот Рима в период временного спокойствия, которым руководил Квирин, было поддержание их в хорошем состоянии, как и духа, который они подразумевали, чтобы они могли вооружить квиритов, как только красный или красно-синий флаг будет поднят на Капитолии. Таков же смысл единственного культового события, в котором упоминаются *arma Quirini*: при неуставленных условиях фламмин Портуна, бывший богом городских ворот, а не портов, отвечает за смазку оружия Квирина, используя специальный литургический инструмент, называемый *persillum*¹¹. Как и

большинство ритуальных действий, это должно было быть символическим, предвосхищающим желаемое поведение или хороший результат. Однако оружие смазывалось не для предстоящей битвы, а для той, которая ожидалась в более или менее отдаленном будущем. Обращение к оружию "спокойного Марса" приобретает полный смысл, когда мы вспоминаем о копье или копьях, которые "другой Марс" держит в своей часовне в Регии, оружии, которое упоминается только в связи с его угрожающими спонтанными вибрациями или, когда война открыта, для "контакта", который главнокомандующий устанавливает с ним. Наконец, вполне естественно, что именно бог ворот Рима предоставляет свой фламин для этой защитной службы: ворота разграничивают и, если необходимо, соединяют владения "спокойного Марса" и "белли Марса"; одни находятся внутри них, другие - за их пределами, *intra ciuitatem, extra ciuitatem* (Servius, *Ad Aen.*, VI, 859).

2. Рим - не единственное индоевропейское общество, вооружившее своего главного бога третьей функцией. Хотя обычно они не сражаются, эти боги (или, в эпических переложениях, соответствующие им герои) иногда участвуют в качестве бойцов в широко распространенных конфликтах на обоих концах Великой Эпохи, во время насильственного формирования *унитарного* божественного (или человеческого) общества¹² и во время наступления сил зла в конце *света*¹³. Возможно, нам следует рассматривать это как мифическое выражение вероятного факта, что древнейшие трехфункциональные индоевропейские общества не довольствовались в жизненно важных случаях отправкой в бой специализированного класса воинов, но, по своего рода *euocatio*, вооружали всех трудоспособных мужчин более легко. В связи с этим я хотел бы обратить внимание на встречу между индийскими и скандинавскими представлениями, которая тем более любопытна, что в то время, когда они были засвидетельствованы, они уже не соответствовали состоянию техники и снаряжения воинов ни в одной из стран.

Десять лет назад в своем знаменитом *исследовании*¹⁴ г-н Стик Викандер показал, что "хорошие" герои, вокруг которых строится материал "*Махабхараты*", пять предполагаемых братьев Пахава, созданы по образцу их божественных отцов, которые сами, при сохранении иерархического порядка, представляют собой не что иное, как очень древний список богов трех функций. Старший, Юдхиштира, сын Дхармы ("Закона", прозрачное омоложение понятия Митры), - благочестивый и справедливый царь; два следующих, Бхакма и Арджуна, соответственно сыновья индоиранских богов-бойцов Вайю и Индры, воплощают два типа бойцов - почти Геракла и Ахилла - колоссального, жестокого, охотно уединяющегося чемпиона и рыцарственного, рожденного офицером воина; двое последних, близнецы Накула и Сахадева, сыновья богов-близнецов Асвин, - прекрасные и покорные слуги своих старших, подобно тому как в обществе *вайшьи* считают своим общим долгом преданное повиновение *брахманам* и *кшатриям*.

В первых книгах этой огромной поэмы авторы, несомненно, осознавая структурную ценность своих героев, с удовольствием приводили общие таблицы, где с разных точек зрения (характеры и качества; реакции на события; маскировка...) и в зачастую архаичной форме выделялись отличительные черты каждого. Дважды эти таблицы составляются с точки зрения *вооружения*¹⁵. Когда пастухи отправляются в изгнание (II, 2463-2465), Юдхиштира безоружен, Бхима держит свою тяжелую дубину (*gadāṃgurvī m*), Арджуна несет колчан и лук (*iṣudhī, gāṇḍivam*), у двух близнецов есть меч и щит (*klaṅgam... carmaca*). Такое распределение не является причудливым, поскольку из обучения пяти мальчиков (I, 5270-5274) мы узнали, что Бхима превосходно владеет дубиной, что два близнеца "искусны в мече" (*tsārukau*), что

Юдхиги хира лучше всех управляется с колесницей, а Арджуна лучше всех владеет метательным оружием.

В 1911 году великий Торгни Сегерстедт посвятил наводящее исследование "богам-оружию" в скандинавском [язычестве](#)¹⁶, но он был больше озабочен установлением общего священного характера оружия, чем проведением различий между богами. Теперь, когда функциональная классификация главных богов признана, различия в их снаряжении приобретают новый интерес. В мифах Тир (уже в том мифе, где он закладывает и теряет правую [руку](#)¹⁷) [безоружен](#)¹⁸, Один владеет копьем или колом (*geirr, spjót*)¹⁹, Вали и Улль - лучники (цит. изд., с. 33: *happskeytr, bogmaðr*), Тор повсюду размахивает своим молотом (*hamarr*), но именно Фрейру, каноническому представителю третьей функции, сладострастному и в остальном мирному Фрейру приписывается меч (*sverð*), и меч этот играет заметную роль в истории бога, в очевидном отношении к его характеру: Движимый страстью к Герд, он согласился отдать этот меч своему слуге и посланнику Скирниру, чтобы тот, когда ему придется сражаться с загадочным Бели, убил его оленьим рогом или рукой и мог только сожалеть о своем необдуманном "подарке"; чтобы, прежде всего, он был заранее обречен, катастрофически безоружный, на эсхатологическую битву (*Skírnismál*, стр. 8-9, 23-25; *Edda de Snorri*, ed. cit., pp. 40-41)²⁰. Воинственные обычаи скандинавов, о которых говорится в сагах и [законах](#)²¹, не могли послужить источником этого мифического распространения, которое, следовательно, должно быть предшествовало ему. Поразительно, что оно пересекается с не менее теоретическим или устаревшим распределением оружия у [панов](#)²².

Что представляли собой *arma Quirini*? Во-первых, копье и щит, судя по рисункам на монетах, где Ромул, отождествленный с Квирином, мог быть [главным](#)²³. Но в архаическом Риме, как и среди умбрийцев Игувиума, распределение копий и мечей между группами бойцов основывалось на совершенно других критериях (возраст, военный опыт)²⁴.

1. Наконец, Angelo BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 1956, p. 114. Среди аргументов, приведенных для подтверждения воинственного характера Квирина, тот, что представлен его салиями, был хорошо рассмотрен Л. ГЕРШЕЛЕМ в "Saliens de Mars et Saliens de Quirinus", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVIII, 1950, стр. 145-146; о легенде об основании этих салий (царем-воином Туллом), освещенной аналогичной индийской историей, в которой также канонические боги третьей функции призывают на помощь воина (бога-воина Индру), попавшего в беду, см. мои *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, pp. 42-43, 45-46, 56-57. См. более раннюю дискуссию с П. Ламбрехтсом в *Jupiter, Mars, Quirinus* [далее сокращенно JMQ] IV, 1948, p. 169, n. 2.

2. A. BRELICH, *op. cit.*, p. 120: "*Rispondere, che Quirinus era un dio agrario, sarebbe semplice ma poco soddisfacente, in vista delle sue armi, delle sue affinità con Mars - e anche perchè, per conto nostro, stentiamo di riconoscere l'esistenza di divinità puramente e semplicemente agrarie*", etc. О сложном, но последовательном и ограниченном характере "третьей функции" у индоиранцев, а также в Риме и Скандинавии см. например, *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 7, 13, 25, 30-33.

3. *Pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata*.

4. Странно, что в противоречии со всей их мифологией была предпринята попытка доказать воинственность Ниорда и Фрейра многочисленными скальдическими перифразами, обозначающими бой, бойца, оружие и содержащими их имена. При этом игнорируются правила образования *кеннинга*, которые Рудольф Майсснер четко изложил в своей книге *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*, 1921 (ср. Jan de VRIES, *De*

skaldenkenningar met mythologishen inhoud, 1934, pp. 64-69). Факты таковы: 1) (Meissner, pp. 259-263). В *кеннингах* имена Одина и Тора, несомненно, из осторожного почитания различных, но одинаково жестоких богов, почти не встречаются; прозвища Одина иногда используются; Но единственные божественные имена, с которыми поэты чувствовали себя комфортно, формируя любую категорию *кеннинга*, воина (наиболее распространенный *кен-нингар* в древности) или невоина, - это имена "обнадеживающих" богов, в основном двух великих богов ванов: (в порядке убывания частоты) Ниорд, Бальдр, Фрейр, затем (заметно реже) Ульи и Тир (последний по памяти о своем прежнем нюансе, противопоставленном Одину, в пределах суверенитета? *Mitra-Varuna*, 1940 [2^{ed.}, 1948], chap. VII, § V). 2) В *кеннингах* типа *vápna Njörðr*, *víg-Njörðr* "Ниорд оружия, боя" или *skjalda Freyr*, *víg-Freyr* "Фрейр щита, боя", обозначающих воина, имя бога является тем, что Мейсснер называет (p. 17) *Grundwort*, основой, а название оружия или боя - *Bestimmung*, определяющим фактором: не *Grundwort*, а только *Be-stimmung* имеет отношение к войне. Иными словами, в таких выражениях, где имя бога в основном является благородной заменой слова "человек, агент", Ниорд и Фрейр не более воинственны, чем (с. 265-272) вяз, береза, яблоня, другие более смелые заменители слова "человек", в параллельных и синонимичных *кеннингах* *skjalda almr*, *sig-björk*, *róg-apaldr*. 3) Авторы *кеннинга* искали парадоксальные ассоциации, когда *Grundwort* и *Bestimmung*, которые обычно были бы взаимоисключающими, принадлежат к противоречивым концептуальным областям; например, женщина в целом обозначается (с. 404-408) большим количеством выражений типа *hǫrs Hrund* 'Хрунд (= валькирия) льна', *silki-Gunnr* 'Гуннр (= валькирия) шелка', тогда как воительницы-валькирии обозначаются наоборот (с. 397) выражениями типа 'Фрейя (= богиня-флюгер) боя'. Последнее, точно параллельное "Niord, Freyr du combat" (= "воительница"), не более компрометирует богатую и сладострастную Фрейю, *Grundwort*, в зоне насилия, чем обратное *kenningar* превращает валькирий, также *Grundwort*, в домохозяек и прядильщиц. Именно когда имя валькирии, взятое как эквивалент "боя", сочетается в *Bestimmung* с "флюгером Грундворта", получается *кеннинг* воина: *Gunn-Freyr*, *Gǫndlar Njörðr* означает "воин" (с. 273). 4) Имя флюгера, Фрейра, появляется как *бестиммунг кеннинга*, означающего "бой", только в единственном *кеннинге* *Freys leikr* "игра Фрейра", дважды использованном скальдами (Meissner, p. 199). Когда в этой группе *кеннингов* *Grundwort* является трагическим или серьезным словом, таким как "буря" ("плохая погода", "снежный дождь" и т. д.), или "шум" ("крик", "заклинание", "магия"), или "внезапное движение", или "встреча", или "суждение", или "гнев" (с. 181-201), *Bestimmung* - божественное имя, и этот *Bestimmung* всегда либо Один (обычно обозначаемый одним из своих прозвищ), либо валькирия. Таким образом, если Фрейр появляется лишь в исключительных случаях и с *Grundwort* "игра" (наряду с *кеннингом* "игра Иггва, то есть Одина" и восемью *кеннингами* "игра такой-то и такой-то валькирии"), то, несомненно, именно окраска, не менее изолированная в этой группе, понятия "игра" вызвала его появление. Трудно определить, как бой может быть игрой для Фрейра (не намек ли это на его безоружный поединок с Бели - см. ниже - которого недостаточно, чтобы сделать его богом-воином?) 5) Когда битва называется (однажды) *Yngvifreys mein* "бич Ингви-Фрейра", это, вероятно, как заметил Финнур Йонссон в *Lexicon Poeticum*, 1913-1916, s.v., "Yngvifreyr", "бич Ингви-Фрейра". *Yngvifreyr*, "der Schaden, der dem Freyr als dem Gott der Fruchtbarkeit und des Landbaus zugefügt wird" (против Meissner, p. 200; помещенное в контекст, выражение в строфе 7 *Húsdrápa*, утверждаемое Meissner, также не придает Фрейру принципиально воинственный характер).

5. Вedicкая мифология, 1897, с. 51.

6. См. резюме в *JMQ* IV, pp. 155-170, и *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, pp. 213-227.

7. TACITE, *Germanie*, XI, 3-4 : *Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt ; clausum omne ferrum.*

8. Ср. Кристофер Вистед, "Frodes fred - julefred", *Norsk Folkekultur*, VIII, 1922, pp. 1-10.

9. См. тексты *JMQ* I и II, цитируемые в *L'Héritage...*, *op. cit.* pp. 88-92; обобщенные в *Les Dieux des Indo-Européens*, *op. cit.* p. 31.

10. То же недоверие, та же позиция ума, несомненно, помогли *hostis* перейти от значения "хозяин, чужак" к "врагу".

11. *Festus*, *loc. cit.* *persillum uocant sacerdotes rudiculum picatum, quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet.*

12. См. *L'Héritage...*, *op. cit.* pp. 125-142.

13. Скандинавский Рагнарёк (где Фрейр сражается с Суртом и погибает, *Völuspā*, str. 53); эсхатологическая битва маздеизма (где Хаурвата и Амарата, зороастрийская сублимация близнецов Насатти, сражаются против двух архидемонов одного ранга, *Bundahišn*, XXX, 29); из этой эсхатологической битвы маздеизма М. Викандер прав, проводя структурное сравнение с великой битвой Махабхараты (где близнецы, эпические сыновья и двойники Насатти, сражаются как их братья).

14. "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39; переведено и прокомментировано в *JMQ*, IV, pp. 37-85.

15. *JMQ*, IV, p. 57.

16. "Nordiska vapengudar", в *Skrifter tillägnade Pehr Gustaf Eklund*, 1911, pp. 661-695.

17. См. Эдду Снорра Стурлусонара, изд. FINNUR JÓNSSON, 1931, с. 32 и 35-37. - Об этом мифе и его сравнительном использовании см. *L'Héritage...*, *op. cit.* pp. 159-169, и *Loki*, 1948, pp. 91-97; меч, который затем вкладывается в пасть закованного волка (*Edda de Snorri*, ed. cit., p. 37), - это "некий меч" (*sverði nokkuru*), а не меч Тира.

18. Аргументы, использованные Т. SEGERSTEDT, art. cit., pp. 672-673, пытавшийся сделать Тира "богом меча" (или меча), не радуют: 1) первый *кеннинг*, который он приводит, *bǫðvar Týs eldr* "меч" - это не "*Týrs stridseld (ar)*", "боевой огонь Тира", а (Meissner, p. 157), как, например, *Gauts eldr*, "огонь Одина" (*bǫðvar Týr*, как и *val-Týr*, является *кеннингом* этого бога; Meissner, p. 253); 2) другой *кеннинг* (Meissner, pp. 262, 276; де Халльфред), называющий "воина" *Týr dýrra tjörva*, "Тир драгоценных мечей", вероятно, даже не вспоминается (ср. синонимы *hjörva herðir*, *hristir*, *sendir* и др, p. 313; и замечания о "нейтральности" *Grundwort* в *kenningar*, выше, п. 4), что Тир - бог войны, как и его континентальный тезка, которого Тацит перевел как "Марс", и в любом случае не устанавливает никакой особой, исключительной связи между Тиром и мечом, взятым здесь просто как типичное оружие; 3) именно его общее значение как бога войны и победы объясняет рекомендацию (*Sigrdrífumál*, str. 6) "называть Тира дважды" при гравировке "рун победы" на различных частях меча; 4) имя *Tyrfingr* или *Tyrvingr* на чудесном мече Ангантира не включает Тира: Hjalmar FALK, *Altnordische Waffenkunde* (= *Videnskapsselskapets Skrifter. II, Hist-Filos. Kl.*, Kristiania, 1914, 6), стр. 62; 5) хотя квады (AMMIEN MARCELLIN, XVII, 12, 21) давали клятву на окровавленных мечах *quas pro numi-nibus colunt*, эта практика не требует, чтобы мечи были фигурками **Tiuz* или принадлежали ему больше, чем другое оружие; 6) наконец, гунн Аттила и, несмотря на "приближение" Прокопия, скифы-аланы должны быть исключены из этого германского спора

(использование аланов упоминается на с. 665 согласно AMMIEN MARCELLIN, XXXI, 2, происходит непосредственно от скифского скимитара Ареса, описанного Геродотом, IV, 62, память о котором сохранилась в эпосе "Нарты оссов", потомков аланов: см. мои *Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 183-186).

19. См. вторую часть, с. 676-695, еще действующую, статьи, цитируемой Т. Зегерштедтом; ср. Julius SCHWIETERING, "Wodans Speer", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, LX, 1923, pp. 290-292.

20. По этому поводу *Völuspá*, str. 53, называет Фрейра *bani Belia* "убийцей Бели": вероятная аллюзия на другой эпизод, в котором Фрейр, должно быть, также сожалел о том, что у него нет меча. Каарле Крон, "Tyr's högra hand, Freys svàrd", *Festskrift til H. F. Feilberg* (1911), pp. 541-547, вслед за Акселем Ольриком предложил маловероятный библейский источник для неосмотрительности Фрейра (Давид и Вирсавия).

21. Hj. FALK, *Altnordische Waffenkunde*, op. cit. p. 8: боец обычно носил и меч, и копье (*Frostapinglög*, in *Norges gamle Love*, IV, p. 23: *spjót ok sverð, þat er eins manns vápn*); датское слово *spjutman* означало "der nicht die volle Rüstung, sondern nur einen Speer führt", отсюда "armer Mann". Hj. Фальк добавляет: "Вольбоваффнетные исландцы из старых Фамилиенсагас были всегда с эйнем швертом и держали в руке эйн шпееер, а также имели эйн шильд на сиденье и эйн шлем на копфе; часто встречалась эйн брюнне".

22. Меч не упоминается в ведийских гимнах (где также нет упоминаний об оружии, характерном для Насатья-Асвина): *así* (лат. *ensis*) всегда обозначает жертвенный нож, за исключением *Ath. Veda*, XI, 9, 1, где речь идет о рубящем оружии. В ведийской прозе упоминаются ножны (*asidhārā, vavri*), пояс (*vāla*) и *śāsa*, разновидность ножа или меча (который будет использоваться, в частности, для жертвоприношения *Śunaḥṣera*): см. A. A. MACDONELL и A. B. KEITH, *Vedic Index* (1912), ss. vv. - В своей большой статье "The social and military position of the ruling caste in ancient India as represented by the Sanskrit epic", *Journal of the American Oriental Society*, XIII, 1889, E. W. HOPKINS изучил наступательное вооружение в *Махабхарате* (стр. 269-303; стр. 284: развитие использования меча; но, стр. 281, неубедительное сравнение между использованием булавы и меча, игнорирование мечей близнецов); Хопкинс не отметил различий в вооружении Пахава, а из сцен сражений ясно, что картина этих различий теоретическая (лучник Арджуна, Бхамма даже тоже владеют мечом): тем интереснее, что это так.

23. E. BABELON, *Description hist. et chronol. des monnaies de la République romaine*, I, 1885, p. 484, fig. 11: воспроизведено Georg WISSOWA, s.v. "Quirinus" в *Roscher's Lexicon*, IV (1909), col. 12; и ср. ложное объяснение Quirinus от *curis* "копье", конкурирующее среди античных ученых с другим ложным объяснением от города Cures.

24. См. последнюю часть статьи "Ner- et uiro- dans les langues italiques", *Revue des études latines*, XXXI, 1953, pp. 184-187. В Риме *хастаты* - это юноши (TITE-LIVE, VIII, 8, 5-6), а *принципы* - мужчины *robustioris aetatis* (*ibid.*), вооруженные *гладуисом* (VARRON, *De lingua latina*, V, 89). В Игувиуме фактические или потенциальные компоненты армии, названные семь раз в VI B и VII A *Табулы*, - это "мужчины, опоясанные или нет (мечами)" (в дательном падеже, например: *nerus sihitir anśihitir*, с *ner-* в том же классификационном смысле, второй функции, что и *nar-* в индоиранских языках) и "молодые люди, несущие или не несущие копья" (в дательном падеже: *iouies hastatir anostatir*). J. KRONEYER и G. VEITH, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer* (= *Hdb. d. Alt.-W.*, IV, 3, 2; 1928), p. 278, подчеркивают, что в известные нам времена названия *hastati, pilani* являются анахронизмом, уже не соответствующим оружию. - Возможно, аналогичная концепция существует в ирландской мифологии, где среди четырех талисманов Туатха Де Дананн (древних богов), наряду с

неисчерпаемым котлом Дагдэ и камнем Фал, обозначающим различные разновидности королей, перечислены два оружия, "копье Луга" и "меч Нуаду": Луг - это тип юноши, Нуаду - воин более зрелого возраста - и ни один из них не выполняет третьей функции; см. V. HULL, "The four jewels of the Tuatha Dé Danann", *Zeitschrift für celtische Philologie*, XVIII, 1930, pp. 73-89 (использовано в *JMQ*, I, 1941, pp. 226-227).

Ригшула и индоевропейская социальная структура

Опубликованная в 1958 году в *Revue de l'histoire des religions* (vol. CLIV, pp. 1-9), эта статья была переведена на английский Джоном Линдоу под названием "*Rígsþula* and Indo-European Social Structure (1958)" и помещена в качестве приложения к книге *Gods of the Ancient Northmen* (1973, pp. 118-125).

Тема исследования была затронута в лекции в Коллеж де Франс 1st марта 1958 года. Она была вновь поднята во время подготовки сборника "*Apollon sonore et autres essais*" (1982, pp. 209-221), в котором она составляла Esquisse 21. В этой версии 1982 года, сохраненной для настоящего тома, автор добавил предисловие и длинное послесловие (сопровожаемое примечанием), в котором он подвел итоги своего исследования 1959 года о божестве Хеймдалле (см. [здесь](#)) и рассмотрел вопрос, поднятый кельтским именем *Rígr*, данным скандинавскому богу эддическим поэтом. - По этому же вопросу см. также *Mythe et épopée*, I (ср. второе издание, 1974, с. 184-185).

В своем богатом комментарии к "*Carmen ad Rotbertum regem*" Адальберона де Лаона (Париж, Les Belles Lettres, 1979), смр. CXXXIV-CXXXV, Клод Кароцци как нельзя кстати напомнил медиевистам об эддической поэме под названием *Rígsþula* [или Песнь Рига], которая объясняет происхождение социальных различий у древних скандинавов. Я воспроизвожу статью, на которую он ссылается. Я опубликовал ее в 1958 году в журнале *Revue de l'histoire des religions*, CLIV, pp. 1-9, на основе лекции, прочитанной в Коллеж де Франс.

С самого начала изучения трех индоевропейских функций (магический и юридический суверенитет, физическая сила, плодородие) и их выражений выявился характерный факт, который ставит германскую область в двойную оппозицию кельтской [области1](#) : В то время

как социальная организация кельтов, как галлов, так и ирландцев, почти идентична индоиранской (друиды, *flaith* или воинская знать, *bó airig* или пастухи-земледельцы), теология кельтов более сложна, Напротив, германцы исповедуют четкую трехфункциональную теологию (обобщенную в Упсале в списке "Один, Тор, Фрейр"), но не делят свои общества по трем функциям. Цезарь, хороший знаток галлов, был поражен этим [различием](#)²; у германцев, заметил он, не было сословия, сравнимого с друидами, и они не проявляли особого интереса к ритуалам; поскольку они не занимались и земледелием, среди них остался только один тип человека - воин: *uita omnis in uenationibus atque in studiis rei militaris consistit*³.

Слишком простое и слишком радикальное, это утверждение, тем не менее, включает в себе суть германского своеобразия, по крайней мере, на континенте и вблизи Рейна, поскольку, насколько мы можем судить, Скандинавия взрастила стабильное крестьянство, осознающее свою функцию, под знаком богов Ниорда и Фрейра. Но даже в этих северных землях отсутствие жреческого сословия означало, что социальная структура не могла быть наложена на индоиранскую или кельтскую модель. Пристально рассматривая *Rígsþula*, эддическую поэму, в которой эта структура раскрывается или, скорее, формируется на наших глазах, я хотел бы показать, что ее можно объяснить на основе индоевропейской функциональной тройственности.

Путешествуя по миру инкогнито под именем Риг (древнеирландское: *Rígr*), кельтского "короля", бог [Хеймдалль](#)⁴ появляется в первом, очень бедном доме, где его встречают супруги Бисайл и Бисайл; он проводит там три ночи в супружеской постели и уходит, родив сына; при рождении этот сын получает имя *Þræll* "Раб", а его потомки, мальчики и девочки, носят только уничижительные имена. Затем Риг отправляется во второй, более зажиточный дом, где его гостеприимно принимают дед и бабка; после трех ночей он уходит, оставив бабушку с сыном, которому при рождении дается имя *Карл* "Свободный крестьянин"; дети Карла носят имена, большинство из которых связано с крестьянской жизнью, а одно из них, *Смирр*, - само имя [Ремесленника](#)⁵; имена дочерей, менее характерные, но хвalebные. В отличие от предыдущих детей, Риг не отказывается от этого, а способствует его воспитанию и усыновляет его как собственного сына. Этот "Риг-Джарл" имеет только потомков мужского пола, которые все носят имена, означающие "мальчик, сын, наследник и т. д.", и живут, как их отец; только последний, молодой Конр, *Конр-унгр*, выделяется из толпы и становится первым королем (*kon-ungr*).

Эта социальная структура уже давно подтверждается тем, что декларируется в юридических документах различных частей средневекового германского [мупа](#)⁶: *adalingus, liber, seruus* (англы); *edhilingi, frilingi, lazzi*, или: *nobiles, ingenui, lidi, serui* (саксы). Таким образом, это действительно традиция, можно сказать, германская теория. Но следует сразу же отметить, что в "*Ригшюле*" *Þræll* и его потомки остаются гетерогенными по отношению к высшим классам: об этом свидетельствуют уничижительные или даже позорные имена, которые они носят; они оказываются не только низшими, но и вне "правильного" социального деления, как *śūdra* классической Индии по отношению к трем высшим *varṇa*; таким образом, устанавливается эквивалентность, лакунарная только в своем первом термине:

-	б
	р
	а
	м

и
н
ы

Ярл

k
ṣ
at
ri
y
a

Карл

v
ai
ś
y
a

-

-

Þræll

ś
ū
dr
a

Фактически, описание жизни Карла в поэме соответствует, *mutatis mutandis*, определению индийского пастуха-земледельца, *vaiśya* (str. 22-23):

22. Он начал расти и укрепляться,

22. Он начал приручать волов, делать плуги (*arḍr*),

22. Строительство домов и амбаров,

22. делать телеги, управлять плугом (*plóg*).

23. К нему привели женщину с висящими ключами,

23. В платье из козьей шкуры она была обручена с Карлом.

23. Ее звали Снор, и она покрывала себя вуалью.

23.

23. Они расстилали постельное белье и обрабатывали ферму и ее землю (*bú*).

Точно так же занятия Ярла - и уже отца, в доме которого он родился, - соответствуют индийскому *kṣatriya*; об отце сказано (str. 28):

Хозяин дома сидел и заплетал веревку,

согнул лук и намотал стрелы.

Затем от Ярла (ул. 35):

Джарл вырос в этом доме,
Он принялся трести щит и поправлять струны (на луках),
натягивали тетиву лука и приковывали стрелы,
чтобы заставить леску лететь, чтобы бренчать кольями
оседлать коней, возбудить собак,
чтобы владеть мечом и заниматься плаванием.

Что касается первых терминов в скандинавской и индийской таблицах, то рассмотрение точного типа царствования, представленного *Конр унгра*, значительно уменьшает разницу, на первый взгляд неустранимую, обусловленную отсутствием здесь и наличием здесь жреческой касты. *Конр унгр*, по сути, является и определяется только как *маг*, исключая, в частности, черты воина, которые все еще характерны для его отца и братьев, и только совершенству своей магической науки он обязан своим продвижением и успехом (str. 42-45):

42. [...] Дети Ярла выросли,
42. Они укротили коней и округлили щиты,
42. полировал стрелы, тряс копьё.
43. Но Конр Младший (*Konr ungr*) знал руны,
43. вечные руны и руны жизни ;
43. Более того, он знал, как помочь при родах,
43. притупить волны, успокоить море.
44. Он понимал щебетание птиц и умел успокаивать пожары,
44. усыплять бдительность, облегчать заботы.
44.
44 (Он обладал) силой и бодростью восьми мужчин.
45. В рунах он соперничал с Риг-Джарлом,
45. Он был умен и знал *лучше*⁷.
45. Таким образом, он приобрел и завоевал личное право
45. называться Ригом и владеть рунами.

Таким образом, первая функция, магический суверенитет, хотя и не имеет больше в качестве своей человеческой опоры целого класса мужчин, противопоставленного классу воинов и пастухов-земледельцев, все же появляется, причем в ожидаемом иерархическом положении, но концентрированно в лице царя, которого она окрасила вплоть до того, что в *нем*⁸ остался только "маг par excellence". Таким образом, *конунг* четко отличается от индийского *rājan*, который, как и *Konr ungr*, обычно происходит из сословия воинов, но который, до или в сравнении с жреческим сословием, характеризуется временной властью больше, чем дарами или наукой, и должен постоянно дублировать себя в религиозных действиях с тем жрецом par excellence, который является его капелланом, *purohita*.

Образ царской власти в *Конр унграх*, который дает *Ригшула*, схематичен и [неадекватен](#)⁹. Если мы обратимся к мифологии, которая, несомненно, ближе к социальной реальности, то увидим, что бог основной функции, Один, безусловно, является королем-магом, как и *Конг унгр*, но он также (а как могло быть иначе в германском мире?) бог-воин, великий мастер боя и бойцов, покровитель *ярла* и *конунгара*, а в другом мире - *эйн-херьяра*, павших героев, которых приводят к нему валькирии. Я уже неоднократно показывал, как некоторые скандинавские народы или группы, сохраняя индоевропейскую структуру трех функций в триаде Один-Тор-Фрейр, изменяли распределение концептуального материала между тремя [уровнями](#)¹⁰. В первую очередь это относится к Одину, в котором акцент часто делается на воинских аспектах в ущерб магическим аспектам его удела; но это также относится и к поражающему, громовому и молниеносному Тору, который в качестве компенсации иногда терял связь с воином и заинтересованным обществом, и в первую очередь крестьянами, в плодородном результате атмосферной битвы, которую он ведет посредством дождя; Этот сдвиг либо приблизил Тора к его собственным земным богам плодородия, Фрейру и Ниорду, либо оттолкнул их в те области, где Тор с ними не конкурировал, например, в области человеческого плодородия и сладострастия, или навигации и торговли. Согласно Адаму Бременскому, , например, таковы были ценности трех богов, связанных с храмом в Упсале: *Wodan, id est furor, bella gerit*, говорит этот добрый наблюдатель, *hominique ministrat virtutem contra inimicos; Thor presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat*; и Фрикко - бог *ingenti priapo* - для него не осталось ничего, кроме *расет voluptatemque*. Следовательно, мы обращаемся к Водану, *если он воинственен*, к Тору, *если он вредит и славится*, к Фрикко, *если он празднует свадьбы*.

В самой Норвегии, где древние владения Фрейра сохранились в большей степени и где Тор в литературе остается прежде всего "поражающим", современный фольклор и лапландские заимствования все же свидетельствуют о явной и древней эволюции этого бога, через пользу бури, к плодородию и служению крестьянину. Это видно даже в стихах "*Харбардсльйора*", где Один бросает знаменитое оскорбление в лицо Тору:

Ярл Одина падает в бою,

И у Тора есть потомство *þrælar*.

Ян де Врис правдоподобно [подозревает](#)¹¹ - поскольку Тор не имеет никакого отношения к *þrælar* - карикатуру, пародию на более точное высказывание, где Одину, покровителю *ярла*, Тор противопоставляется как покровитель *карла*: *Разве карл* не является стереотипным прозвищем Тора в лапландской мифологии (*Hora Galles* < **Kar(i)laz*), а в фольклоре южной Швеции бог не обозначается квазисинонимом *карла*: *go-bonden, korn-, åker-bonden*?

Эти сдвиги и дублирование божественных функций помогают обосновать параллельный сдвиг в отнесении символических цветов к социальным классам в "*Ригшуле*".

Мы знаем, что это символическое использование цветов очень древнее, индоевропейское: оно было хорошо известно индоиранцам (у которых само понятие "класс", "каста" выражается словами *varṇa, piśθra*, которые относятся к цвету), недавно появилось у хеттов и оставило четкие следы в [Руме](#)¹². В этих различных областях выбирались белый (первая функция; жрецы; священное), красный (вторая функция; воины; сила), синий или зеленый (третья функция; животноводы-земледельцы; плодородие) цвета. Только постгведическая

Индия, которая поместила четвертый класс, поработанных *śūdra*, ниже трех классов *ārya*, в то же время перетасовала систему, приписав желтый цвет *vaiśya* и оставив для *śūdra* темный цвет в его крайней форме, **черный**¹³. В "*Ригшюле*" цвета также ассоциируются с эпонимами германских социальных **классов**¹⁴: младенец *Præll* при рождении (str. 7) представлен как *svartr*, черный; затем младенец Карл (str. 21) как *rauðr ok ríðr*, с рыжими волосами и лицом; наконец, младенец Ярл (str. 34) - *bleikr*, блестяще-белый - и, очевидно, *Konr ungr*, для которого не указан цвет, также *bleikr*, в качестве сына Ярла. Таким образом, если черный цвет, приписываемый *Præll* и его потомкам-рабам, не более удивителен, чем черный цвет индийских *śūdra*, то белый и красный, приписываемые соответственно знатым воинам и свободным крестьянам, находятся на один уровень ниже, чем в Индии, и уже, чем индоевропейский прототип. В следующей таблице показано, как переполнение функции воина у Одина и переполнение функции плодородия у Тора может объяснить это "нисхождение" белого и **красного**¹⁵:

ÉTAT INDO-EUROPÉEN	THÉOLOGIE SCANDINAVE	<i>Rígsþula</i>
blanc ~ magie	Odin ... { magie guerre.....	<i>Konr ungr</i> <i>Jarl</i> ~ blanc
rouge ~ force, guerre	Thor { combat atmosphérique pluie fécondante.....	} <i>Karl</i> ~ rouge ¹ <i>Præll</i> ~ noir
bleu (etc.) ~ fécondité	Freyr, etc. : fécondité terrestre.....	

Иными словами, аспект Одина (война), заложенный в Ярле, и аспект Тора (проливающий дождь), заложенный в Карле, смогли придать Ярлу и Карлу соответственно символические цвета, которые первоначально относились к аспектам Одина (магия) и Тора (борьба в атмосфере), не заложенным в Ярле и **Карле**¹⁶. Переход мог быть облегчен только тем, что магическая функция, выполняемая уже не классом мужчин, а отдельным *Konr ungr*, больше не ощущалась как однородная с функциями, выполняемыми Ярлом и *ярлом*, Карлом и *карлом*, и могла, не нарушая уже нарушенной гармонии, оставаться вне игры цветов.

Эти размышления позволяют нам добавить *Rígsþula* в наше исследование и увидеть простую и последовательную эволюцию, которая среди германских народов превратила индоевропейский прототип в оригинальную структуру.

[1982 ПОСЛЕСЛОВИЕ].

Этот анализ "*Ригсшюла*" четвертьвековой давности, посвященный исключительно социальной иерархии, не учитывал два важных момента.

Первый, сам по себе сложный, можно разделить на следующие вопросы: почему прародителем человечества является бог Хеймдалль? Почему этот предок постоянно приписывает продукты своего порождения другим? Почему они разделены между тремя семьями, носящими имена трех поколений? Был предложен единый ответ, который кажется мне по-прежнему актуальным: бог Хеймдалль функционально является корреспондентом индийского бога Дью и, в драматическом смысле, аналогом героя Бхакма, эпического

воплощения Дью; и это по его рождению, характеру, миссиям, самой продолжительности. Я не буду возвращаться к этому замечательному параллелизму (см. ссылки 1959 г. [исследование взято здесь, с. 169-188] и 1968-1981, выше, [п. 4](#)).

Другой момент еще не до конца рассмотрен: почему в этом приключении в четырех эпизодах, которое завершается, благодаря благодушной этимологии, установлением первого скандинавского короля (*Konr ungr*), Хеймдалль также представлен под именем Rig (древнеирландское *Rígr*), то есть, в точной транскрипции, под индоевропейским именем, которое сохранили кельтские короли, как галльские, так и гэльские и бриттские (*Gallíc -rix*, *Rigo-*; Ирландское *rí*, родительный, дательный, винительный *ríg*, множественное число *ríg*; ср. валлийское *rhi* "князь, знатный"), тогда как в общегерманских оно уже отсутствовало? Не может быть случайностью то, что *Rígsþula* таким образом обрамлена двумя обозначениями короля, одно из которых иностранное, а другое национальное. Здесь должен быть какой-то умысел. Но что это было?

Сама поэма не кельтская, ни полностью, ни "более или менее", как утверждалось недавно на очень слабых основаниях: 1) в кельтском обществе нет аналогичной традиции, нет реального или идеального деления такого типа; 2) напротив, деление, генезис которого раскрывает *Rígsþula*, архаично, соответствует делению, известному у других германцев, и имена (включая *þræll*), обозначающие эти термины, германские. Поэтому неверно утверждать, что "поэма связана с нордической областью только вводной прозой, которая отождествляет *Rígr* (кельтское *Rí*) с *Heimdallr*"; все работает на обратное: что является проблематичным в этом уникальном тексте, для этого уникального сюжета, так это имя Rig (*Rígr*), данное Хеймдаллю, который является законным героем.

С другой стороны, устанавливая эту связь между именем кельтского короля и скандинавской королевской властью, делая Рига предком, учителем и наставником *конунга*, автор не мог иметь в виду, что скандинавы заимствовали функцию королевской власти у кельтов островов: это было бы неверно, а различные династические традиции скандинавов, безусловно известные поэту, связаны с персонажами и богами, имеющими специфически национальный характер (Инглингар, Скиолдунгар).

Поэтому вполне вероятно, что поэт, хорошо знакомый как с ирландской, так и со скандинавской организацией, хотел выразить главное отличие, которое было подчеркнуто в статье 1958 года, которую мы только что прочитали. В силу друидизма ирландский король не включен в социальную иерархию и не занимает ее первую ступень; она полностью под ним, он остается отстраненным от нее, обладая в себе в личном качестве принципами и добродетелями, характерными для трех социальных уровней (он, как требует королева Медб, "без ревности, без страха, без скупости"). Напротив, скандинавский король в представлении еще языческого поэта - неотъемлемая часть иерархии, он сам заполняет первый, магико-религиозный уровень, и именно через эту форму власти, превосходящую другие, но внутреннюю для иерархии, он полезен для двух низших уровней: *ярлар* сражаются, но побеждают благодаря тайной силе своего короля; *карлар* возделывают землю, но если у них хорошие урожаи, то они обязаны этим "добродетели" своего короля. Это настолько верно, что если урожай постоянно плохой, если небо не дает ветра флоту экспедиции, то король подвергается религиозному сожжению, и обычно сожжению Одина, который также является богом, который одновременно и король, и маг.

Если это действительно было намерением поэта, то две фазы его маленького романа вполне объяснимы. 1) сторонник королевской власти "ирландского типа", король сам по себе, независимый и полный, сначала создает путем мифического порождения всего, что он

фактически имеет внутри себя, социальную иерархию, которая, в своих низших терминах, является одновременно "скандинавской" и "ирландской" (свободный крестьянин, военный дворянин); 2) когда он достигает более высокого уровня, который в Ирландии был бы орденом друидов, он больше не порождает; Вместо того чтобы создавать нечто новое, однородное с предыдущими, он просто извлекает члена класса *джарларов*, усыновляет его и делает королем, вовлеченным в иерархию, на скандинавский манер, передавая ему ту часть своей тройственной сущности, которая еще не использована и которая, будучи воплощенной, через действие ее обладателя, придаст полную ценность и полный эффект деятельности двух свободных классов.

Откуда у поэта возникла идея использовать национальный миф о Хеймдалле, аналогия которого с Бхидхармой гарантирует древность, для сравнения, идиллического в своей основе, между двумя представлениями, кельтским и германским, о королевской функции в ее связи с социальной иерархией? Был ли он одним из скандинавов, которые часто посещали недолговечные торговые посты, созданные на ирландском побережье? Размышлял ли он, как, несомненно, и другие, о частичном сходстве и фундаментальном различии между двумя обществами? Неужели какие-то конкретные политические обстоятельства заставили его дважды оправдать династию, связав ее и с *Конром Унгра*, и, с помощью искусной интерпретации, с *Ругом*? В нашем полном неведении относительно его личности бесполезно строить гипотезы.

В любом случае, после обращения скандинавских обществ в христианство, при вмешательстве сильно организованного римского духовенства, германская концепция не могла сохраниться как таковая и не сохранилась. Но это уже другой вопрос. Достаточно сказать, что, как и во всех королевствах Западной Европы, решение обычно предлагалось в виде союза, иногда легкого, иногда бурного, между *конунгом* и новыми носителями первой должности, духовенством.

1. *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 6-13.

2. *De bello gallico*, VI, 21, 1; 22, 1.

3. Там же, VI, 21, 3.

4. О божестве Хеймдалле с индоевропейской точки зрения см. *Dieux des indo-Européens*, 1952, pp. 104-105 (Heimdall et Janus); Jan de VRIES, "Heimdallr, dieu énigmatique", *Études germaniques*, X, 1955, pp. 257-268, и *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², 1957, pp. 238-244 [и особенно моя статья "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", *Études celtiques*, VIII, 1959, pp. 263-283, обобщенная в *Mythe et épopée*, I, 1968 (4^eed, 1981), pp. 182-190 - перепечатано здесь, pp. 169-188].

5. См. "Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-européens", *Annales. E.S.C.*, XIII, 1958, pp. 716-721.

6. Jacob GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4thed. (Andreas Heusler and Rudolf Hübner), 1899, pp. 312-314; W. WITTICH, "Die Frage der Freibauern. Untersuchungen über die soziale Gliederung des deutschen Volkes in altgermanischer und frühkarolingischer Zeit", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt.* XXII, 1901, pp. 262-263. Саксонские *lidi* отличаются от *frilingi* своей свободой, а от *serui* - своей социальной незначительностью. Ср. Тацит, *Germania*, XXV: при рексе (когда он есть), *nobiles, ingenui, libertini et serui*.

7. Действительно, выше (str. 36) говорилось, что Риг (Хеймдалль) обучил ярла, помимо воинского искусства, "рунам". Но эта магическая наука не расцвела в Ярле: она осталась в виде зародыша, который развился только в *Конгре Унгре*.
8. В последних строфах поэмы (46-49), которую нет оснований считать неоконченной, ворон, язык которого молодой король, естественно, понимает, призывает его скакать верхом, побеждать армии и завоевывать более богатые земли своих соседей.
9. J. de VRIES, "Das Königtum bei den Germanen", *Saeculum*, VII, 1956, pp. 289-309, предлагая решение сложной проблемы, поставленной предложением в Tacitus, *Germania*, VII: *reges ex nobilitate, duces ex uirtute sumunt*.
10. *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 25-26; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, XXXI), 1958, chap. II, §§ 19-22; *Les Dieux des Germains*, 1959, pp. 64-66, 115-117; *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 2^{éd.} 1980, pp. 184-189.
11. "Über das Wort "Jarl" und seine Verwandten", *La Nouvelle Clio*, VI, 1954, pp. 468-469: "*Hier möchte ich an eine bekannte Verszeile des Harbardliedes erinnern :*

Óðinn á jarla þá er í val falla

en Þórr á þræla kyn

Damit beschimpft der göttliche Fährmann den weitgewanderten Thor. Dass Odin der Gott der Jarle, der Fürsten im allgemeinen war, wissen wir schon längst, aber ebenso sehr war Thor der Gott der Karle ; hiess er ja selber Þórr-karl, wie uns die lappische Entlehnung Horagalles bezeugt. Der Spotter des Harbardliedes hat sich nicht gescheut, den biedern Bauerngott als den Schutzherrn der Sklaven zu verunglimpfen ; aber das war nun eben die Bosartigkeit seines Witzes. Я знаю, что он создал одну из самых красивых версий, которую он называл Þórr á karla kyn lauten mochte. Dann würde der Gegensatz jarl : karl auch hier zutage treten und sogar seine Entsprechung im Götterpaar Odin : Thor finden."

12. *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, III: "Albati russati virides", IV: "Vexillum caeruleum", pp. 45-72; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958, chap. I, §§ 20-21.

13. Существуют ритуальные следы старой системы (белый-брахман, *красный-kṣatriya*, *черный-vaiśya*): *Gobhila G. S.* IV 7, 7; *Khādira G. S.*, IV, 2, 12.

14. О точном значении этих цветowych прилагательных см. примечания Н. GERING-B. SIJMONS, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, I, 1927, pp. 349, 354, 360.

15. Среди континентальных немцев в Средние века крестьянские цвета были коричневыми (или серыми), а в праздничные дни - синими: О. LAUFFER, *Farbensymbolik im deutschen Volksbrauch*, 1948, pp. 20-22; G. WIDENGREN, "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze", *Orientalia Suecana*, II, 1953, p. 53, n. 3 (во всей этой работе есть много ценных указаний и исправлений по символике синего и коричневого).

16. Именно как боец и скандинавский эквивалент Индры Тор имел рыжую бороду, которая вместе с молотом перешла к святому Олафу; ср. также красные щиты викингов и, на континенте, красные волосы некоторых германских воинов (Тацит, *Истории*, IV, LXI). Но у красного цвета есть и много других значений: J. Th. STORAKER, *Rummet i den norske Folketro* (= *Norsk Folkeminnelag*, VIII, 1923), pp. 51-54, § 14 (значение красного цвета). Наряду с красным,

синий также был одним из цветов Тора: J. Th. STORAKER, *Elementerne i den norske Folketro* (= *Norsk Folkeminnelag*, X, 1924), p. 113, n. 1.

ПРИМЕЧАНИЕ [ОТ 1982 Г.]

Что касается Хеймдалля и Дью-Бхи́зма, то вот схема противостояния, о которой мы упоминали выше, [п. 4](#)) [см. исследование, перепечатанное [здесь](#)].

1) Бхи́зма - воплощение Дью, "Неба", бога-каркаса, охватывающего все и во времени предшествующего и завершающего все. Следовательно, в эпосе Бхи́зма - самый старший из героев, участвующих в великом конфликте, и погибнет в нем последним, в тот час, который он выберет, ибо у него есть привилегия умирать только тогда, когда он пожелает, - эпическая форма его долгой продолжительности.

Этот Дью, обреченный на воплощение, избрал своей матерью речную богиню высшего класса, Ган́фа: таким образом, Бхи́зма, его воплощение, был сформирован в водах Ган́фа, девятый ребенок, путем добавления восьмых, взятых от восьми предыдущих детей, так же скоро утонувших, как и родившихся. Он будет жить, но, как мужчина и наследный принц, должен будет отказаться от рождения и правления.

На самом деле, он будет иметь, он будет гораздо больше: как "двоюродный дед" (обычно называемый "дедом"), он пройдет через три поколения и в каждом из них, организуя подходящие браки, он обеспечит, чтобы у династии всегда был представитель мужского пола, король, которого он каждый раз будет обучать профессии короля. В последнем поколении сыновья, рожденные от выбранных им браков, главные герои поэмы, станут воплощениями богов трех функций, трех "государств": справедливого и благочестивого царя, двух типов воинов, двух "слуг своих братьев".

2) Бог Хеймдалль живет на краю света, у подножия радуги, в жилище под названием *Химинбург*, "Небесные скалы", где он является стражем богов. Он следит за историей мира: рожденный в *Ардаге*, "на заре времен", он погибнет последним в эсхатологической битве.

Он родился на краю земли от девяти матерей, которые являются девятью дочерьми бога моря Эгира - сами олицетворяют волны (отсюда название "баран", которое ему иногда дают; в фольклоре некоторых северных морских народов волны - это овцы (ср. наш "мутоннер"), из которых каждая девятая волна - баран).

В трех последующих поколениях он порождает представителей функциональных социальных классов, но каждый раз он порождает других, не претендуя на отцовство ребенка. Постепенно эти скрытые роды завершаются рождением короля *Конра Унгра*, обучение которого он берет на себя.

При разной ориентации особенности двух карьер пересекаются, и это сложное соответствие

1) гарантирует, что именно водный "сын девяти матерей", т. е. германский Хеймдалль, является агентом порождения *Ригшула*; 2) подтверждает, что целью этой поэмы действительно является "генезис короля"; 3) оправдывает тот факт, что, хотя сам он не царствует, Хеймдалль в данном случае упоминается как единственный Риг, что отсылает к кельтским обществам, где король находится вне классовой системы и является воспитателем германского *конунга* в рамках этой системы.

Сравните страницы, которые Режи́с Бойе только что посвятил Хеймдаллю в книге *"Yggdrasill. La Religion des anciens Scandinaves"*, 1981, pp. 220-222. Наши методы и результаты не совпадают. Похоже, что автор не знаком с параллелью Хеймдалля и Дью-Бхишма, хотя он цитирует меня - по правде говоря, для того, чтобы приписать мне, стр. 221, п. 1, статью из *Études germaniques* 1955 года, которую лучше вернуть ее автору, Яну де Врису.

Сравнительные замечания о скандинавском боге Хеймдалле

Нижеследующее исследование было впервые опубликовано в 1959 году в журнале *Études celtiques* (vol. VIII, pp. 263-283, под названием "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr") после лекции, прочитанной в Университете Осло 26 сентября 1956 года, и нескольких лекций в Коллеж де Франс в феврале и марте 1958 года.

Она была переведена на английский язык Франсисом Шаратом под названием "Сравнительные замечания о скандинавском боге Хеймдалле (1959)" и помещена в качестве приложения к книге *"Боги древних северян"* (1973, с. 126-140).

За исключением первых пяти страниц, статья 1959 года была частично воспринята буквально, а частично обобщена в *Mythe et épopée*, I (ср. второе издание, 1974, с. 184-190).

Мы решили опубликовать версию 1959 года полностью, с учетом изменений, внесенных автором в книгу *"Миф и эпопея"*.

Бог Хеймдалль представляет собой одну из самых сложных проблем в скандинавской [мифологии](#)¹. Тем более что те немногие черты, которые удалось спасти от забвения, слишком разнородны, чтобы их можно было легко "свести воедино", сгруппировать как члены единой структуры.

После книги шведа Биргера [Перинга](#)² последние два исследования о Хеймдалле: 1) две страницы (104-105), на которых я в качестве приложения к *Dieux des Indo-Européens* (1952) кратко изложил курс, прочитанный в Школе высших исследований в 1947-1948 годах; 2) статья, которую Ян де Врис опубликовал в наших *Études germaniques*, X, 1955, pp. 257-268, под всегда оправданным названием: "Heimdallr, dieu énigmatique"³.

В 1947-1948 годах я отмечал, что многое из того, что дают нам эддические стихи и проза Снорри о Хеймдалле, все же можно согласовать, если поставить в центр божественной концепции понятие начала: Хеймдалль был бы "первым, изначальным богом". Это тип божества, знакомый не только Риму с Янусом, но и религиям индоиранских народов. Их

теологии и ритуалы часто представляют или используют бога, который не является величайшим, *summus*, но приходит первым, *primus*, со всеми рисками и привилегиями, которые [влечет за собой позиция](#)⁴ эта передовая. Хеймдалль, не будучи главным богом или главой богов, также является "первым" в различных отношениях и в соответствии с теми же характеристиками, что и Янус: во времени он родился в начале, *í árdaga* (*Hyndluljóð*, 35); он - прародитель [человечества](#)⁵ (*Völuspá*, 1), создатель классов и всего общественного строя (*Rígsþula*); в пространстве он находится на пороге божественного мира, "у пределов земли" (*Hyndluljóð*, 35), "в конце небес", на нижнем конце моста, ведущего на небо (*Edda de Snorri*, ed. Finnur Jónsson, 1931, стр. 25, 32-33), и поэтому, как и Янус, он - сторож, дозорный, *vörðr góða* (*Grímnismál*, 13; *Lokasenna*, 48), обладающий всеми качествами, которые можно пожелать такому дозорному: он не спит, видит как ночью, так и днем, обладает необычайной остротой слуха; наконец, в тех немногих мифических контекстах, где он не только появляется, но и действует, он открывает действие: в *состязании* богов он говорит первым (*Þrymskviða*, 14-15); в эсхатологии, как сторож, он возвещает звуком своего рога о драме, которая уничтожит мир (*Völuspá*, 46; "Эдда" Снорри, изд. цитируется, стр. 72).

Ян де Врис не считал эту унитарную оценку ошибочной, но он находил ее - и еще несколько лет размышлений привели меня к тому, что я с ним согласен, - недостаточной. На мой взгляд, эта концепция десятилетней давности страдает двумя основными недостатками.

Во-первых, понятие "первый бог" уже не кажется мне таким простым. Оно просто в Риме, где Янус полностью объясняется определением, данным ему античными учеными: бог *initia*, *prima*. Но более внимательный взгляд на индийские и иранские факты показывает, что этот слишком удобный термин охватывает разные, хотя и родственные понятия: в мифологии Рг-веды и в ведийских ритуалах - [Адиту-беспредельщица](#)⁶, Дакша - [энергия](#)⁷, Ушас - [заря](#)⁸, Савитра - [крыльчатка](#)⁹, Вайю - [ветер](#)¹⁰, *Tvaṣṭṛ* [Ремесленник](#)¹¹, Дyu (имя существительное *Dyauh*) Небо - в разных качествах это боги, которые "начинают", и они сосуществуют, не дублируя друг друга. Здесь не место развивать эту тему, определять различные категории индоиранских "первых богов". Достаточно сказать, что среди этих богов - и, в эпических переложениях, среди "первогероев" - есть разновидность, которую я предлагаю назвать "рамочными богами (или героями)". Эти персонажи - первые во времени и в действии, но они же и последние; они открывают, но они же и закрывают; и по этой причине, когда речь идет о героях, они не живут в том же временном ритме, что и другие, как те, кого они "обрамляют"; Шах-Наме, в частности, относится к тем персонажам, которые стареют медленнее, переживают несколько поколений и таким образом до конца председательствуют над длинной историей, которую они [начали](#)¹². Сегодня мне кажется, что Хеймдалль принадлежит к этой разновидности первобытных фигур. В уже старой работе, написанной на голландском языке, Ян де Врис почувствовал объяснение, сравнив Хеймдалля с греческими понятиями, такими как *ἄρχαὸς χρόνος*, *παρυπόκοπος* [δαίμων](#)¹³. Сближение это плодотворно и должно быть возобновлено, но мифическое существо, которое по своему содержанию кажется мне наиболее близким к Хеймдаллю, - это индийский, доиндийский бог Дьяу (*Dyauh*).

До недавнего времени мы могли сказать очень мало об этом боге неба, предке многих богов, а иногда и самих богов. Опубликованное в 1947 году открытие Стига Викандера о "мифическом фоне [Махабхараты](#)"¹⁴ позволяет нам лучше узнать его не только через непосредственное изучение мифологических текстов, в которых о нем говорится слишком туманно, но и через увеличивающее преломление его эпического переложения. Викандер указывает, что "добрые" герои, стоящие в центре "Махабхараты", пять Пахава и их общая жена, являются переносом на человеческий уровень центральных божеств ведийской и уже

до-ведийской религии. Более того, поэты провели эту операцию с полной [ясностью15](#), поскольку в их книге эти герои представлены либо как сыновья, либо как воплощения богов, чей характер, образ действий и родственные связи они воспроизводят, и они сгруппированы так же, как прообразы богов были сгруппированы в теологии. Замечание 1947 года имеет огромное значение, выходящее за рамки группы [Pāṇḍava16](#), и мы еще не закончили перечислять его применения. Вот одно из них, которое нас здесь интересует. Все действие "Махабхараты" охватывается "героем-рамой", Бхишмой, который есть не кто иной, как воплощенное Небо, Дьяуṛ. В наказание за провинность бог был обречен родиться в облике человека и в этом воплощении получает ритм времени гораздо медленнее, чем у обычного человека, длится, старея без колебаний. Через его жизнь проходит несколько поколений принцев и племянников, основная роль которых заключается в том, чтобы воспитывать и защищать их, при этом он сам никогда не женится. Первенец в своей семье, он умирает только в конце; раненый, он откладывает свою смерть до великой битвы Пахава с Кауравами, которая составляет основной материал поэмы и которую Викандер, по смелому и справедливому мнению, сравнивает с эсхатологической битвой маздеизма. Несомненно, в рассказе о Бхиме мы читаем эпический перенос поведения доведического *Дьяуса, бога неба и рамы, не суверена (суверенами были Варуна и Митра), но создателя и бдительного, хотя и неактивного, наблюдателя за реальными богами.

Хеймдалль относится к этому типу. Если он родился в начале времен, *í árdaga*, то именно он дольше всех выживает в битве при Рагнареке: когда все боги, которые должны были погибнуть в битве, погибли, именно он сражается в последней поединке, против пагубного Локи, и погибает последним, одновременно со своим [противником17](#). С другой стороны, его трансцендентность по отношению к поколениям четко обозначена в эддическом "*Ригшуле*", где мы видим, как он порождает социальные классы человечества, входя последовательно в дома трех пар и рождая трех детей женам этих пар: пары любопытно называются "прадед и прабабка", затем "дед и бабушка", затем "отец и мать" [18](#). Таким образом, одно из его призваний - обеспечивать последующие роды, каждый раз неофициально создавая потомство под именем другого, подобно тому как одно из призваний Дьяу, воплощенного в Бхи63↵ме, - из поколения в поколение обеспечивать роды, необходимые для продолжения рода, в частности, в самый серьезный момент (при рождении Па47↵фу и двух его братьев), поручая брату этого умершего человека создать потомство от его имени. С другой стороны, Хеймдалль не является правителем мира, которым он мог бы быть в силу своего очень древнего рождения; Он не более король, чем Дьяу, воплощенный в Бхи63↵ме, который, со своей стороны, формально отказался от этого королевского права, которое давало ему первородство, и, как и Дьяу, воплощенный в Бхи63↵ме, вся его работа в *Ригшуле* направлена в конечном итоге на то, чтобы дать людям [короля19](#), который не является им; Тем более примечательно, что второе имя Хеймдалля, под которым он порождает классы человечества, - *Rígr*, то есть ирландское имя - *иностранный*, а потому *неэффективное* в германских странах - для "короля". Наконец, добавим, что с этой точки зрения и через это сравнение с индийским Дьяуṛ небесные черты Хеймдалля полностью оправданы, поскольку, если он и не является собственно небесным, он самый небесный из скандинавских богов - более небесный, чем Тир, который, даже если он фонетически соответствует Дьяуṛ, приобрел совершенно иное [значение20](#). По словам Яна де [Вриса21](#), Хеймдалль "обитает на краю света, у подножия радуги; но его дворец находится высоко в небесах, в *Химиньбьёрг*... Радуга - это путь, соединяющий этот предельный горизонт с самым центром неба; именно высоко в небе, на вершине центральной оси, бог-наблюдатель следит за всей окружностью [мира22](#)".

Второй недостаток объяснения 1947-1948 годов заключается в том, что, хотя оно и объясняет большинство действий бога, в нем не учитываются некоторые особенности - скорее сигнальные, чем драматические, - которые, несомненно, важны. Например, Ян де Врис [прав23](#), находя искусственным то, как я прикрепил характерный эпитет Хеймдалля к типу "первого бога" - то есть старого, изношенного: "белый бог", "самый белый из эсиров". Более серьезными, чем эта белизна, являются отношения Хеймдалля с бараном, с одной стороны, и с водами, особенно с морем, с другой: эти два типа отношений выражаются в ряде специфических черт, которые в конце моего краткого доклада в 1952 году я должен был заявить, что они остаются необъяснимыми с точки зрения концепции "первого бога". Прежде чем проверить, подходят ли они больше к концепции "рамочного бога", я бы хотел сначала решить более мелкую проблему, оставив в стороне любые общие взгляды и придерживаясь буквы данных. Эти аберрантные особенности не только восстали против моего объяснения, как и против всех предшествующих ему, но и трудно понять, как они сочетаются друг с другом: если они не несовместимы, то, по крайней мере, кажутся бессвязными. Является ли это впечатление непоправимым? Я так не думаю.

Но, во-первых, есть один способ решения подобных проблем, против которого мы должны решительно протестовать, - это сделать так, чтобы утверждение исчезло. Читатели, следившие за моей работой, особенно в "*Локи*" (1948), не удивятся тому, что фразы о Хеймдалле, которые мы читаем в "Снорри", будут приняты здесь как честные и достоверные данные. Я привел множество причин доверять науке и совести великого исландца, опровергая Эйгена Могка и его гиперкритическую школу именно по тем пунктам, которые они выбрали для [его дискредитации24](#). Книга Биргера Перинга о Хеймдалле, столь полезная в других отношениях, показывает, к какому произволу приводит отсутствие объективных критериев, когда человек позволяет себе разбирать среди изречений Снорри, что достоверно, а что нет.

Таким образом, соглашаясь с Яном де Врисом, я не думаю, что мы вправе приписывать многочисленные связи Хеймдалля с бараном неправильному толкованию или каламбурам Снорри; 1) *Hallinskíði* - это прозвище бога, но прежде всего барана, относящееся, согласно наиболее естественному толкованию, к изогнутым рогам по обе стороны его головы. *Gullintanni*, "с золотыми зубами", еще одно странное прозвище бога, уже давно объясняется тем, что зубы старых баранов приобретают цвет, напоминающий золото; 2) Снорри также записывает пару дополняющих друг друга перифраз, в одной из которых меч называется головой Хеймдалля, *Heimdallar hǫfuð*, а голова - мечом того же бога, *hjórr Heimdallar* - многие современные авторы утверждают, что эти два образа можно объяснить родством бога с животным, чьим наступательным и смертоносным оружием является именно его голова; 3) Наконец, как и Ян де Врис и в противовес Биргеру Перингу, я остаюсь чувствительным к почти идентичному характеру собственного имени *Heimdallr* и поэтического названия барана, *heimdali*, независимо от этимологии обоих, которая оспаривается. Эти намеки на "баранью природу" бога или, по крайней мере, на образ действий, сравнимый с бараньим, стали для нас неожиданностью, но странность не дает нам права устранять их с помощью субъективной критики. В этом вопросе, как и во многих других, Снорри лучше нас знал, что говорит.

К счастью, связи Хеймдалля с водой, и особенно с морем, не столь спорны. Они тоже многообразны: 1) в строфе 48 "*Локасенны*" Локи в своем сарказме иронически жалуется на то, что ему приходится выполнять свою работу сторожа в грязной (или мокрой?), *aurgo baki*; 2) что касается его первого поединка с Локи, в котором оба сражаются в виде тюленей, *í selalikium*, то, учитывая, что Локи, как мы знаем, может принимать любой облик, этот

конкретный облик, должно быть, был навязан ему природой его тогдашнего противника, которого мы не имеем оснований считать одаренным таким же общим талантом к метаморфозам; 3) наконец, рождение бога - настоящая загадка, которую мы не имеем права произвольно критиковать. Давайте вспомним тексты. В скальдической поэме конца ^xвека *Húsdrápa*, где упоминается поединок между Хеймдаллем и Локи, противник Локи описывается как *mōgr mœðra einnar ok átta*, "дитя одной и восьми матерей". В "Хеймдалларгальде" сам Хеймдалль представляется в таких выражениях: "Я - дитя девяти матерей, я - сын девяти сестер". Маленькая *Völuspá*, вставленная в *Hyndluljóð*, еще больше проясняет обстановку:

35. В начале времен родилось существо,

35. огромной силы, из расы богов;

35. Девять родили его, человека [...].

35. дочери великанов, на концах [земли](#)²⁵.

Мы видим, что это за "концы земли", тремя строфами позже, когда в поэме говорится об этом изначальном существе:

38. Он развивался благодаря силам земли,

38. у очень свежего моря, у крови жертвенных свиней (?).

Еще в 1844 году Вильгельм [Мюллер](#)²⁶ объяснил девять матерей Хеймдалля, которые рожают его на питательной точке встречи суши и моря, в терминах *níð brúðir* из поэмы Снэбьёрна (начало XI века), которые, очевидно, являются морскими волнами; а также "девять дочерей Эгира", бога моря, о которых упоминает Снорри, цитируя другую скальдическую поэму, и которые, несомненно, все еще являются волнами; и вообще *мейяр*, которые представляют волны в нескольких поэтических текстах (*Baldurs draumar*, 12; загадки, заданные Хейдреку). Мы все равно должны принять это странное утверждение, хотя, как говорит Биргер Перинг [*op. cit.*, p. 187], "миф о боге, рожденном девятью юными морскими девами, не оставил следов в легендах Севера" ²⁷.

Вот вопросы, которые необходимо примирить. В чем заключается принцип единства? Как мы можем примирить это происхождение от девяти сестер, которые являются волнами, с именами и отношениями, которые вызывают барана? Как понять, что этот бог-баран, у которого, несомненно, как у старого барана, "золотые зубы", также считается "самым белым из эсиров"? По воле случая я недавно наткнулся на параллель, в которой также присутствуют эти различные черты, но более четко и с сразу уловимым смыслом. Кроме как у Жана I. [Young](#)²⁸, именно кельтские страны дают мне здесь средство для объяснения.

В валлийском фольклоре, как средневековом, так и современном, естественно, присутствуют джинны, живущие в море или у [моря](#)²⁹. В большом сборнике "Кельтский фольклор, валлийский и манкский", изданном в 1901 году, Джон Рон приводит множество примеров, но тот, который мы будем использовать, можно найти в другом месте, в небольшой книге, которую местный автор Дж. Джонс под амбициозным псевдонимом Мирддин Фардд посвятил в 1909 году фольклору Каэрнарвоншира: *Llên gwerin sir Gaernarvon*. На странице 106 он приводит интересную информацию о у *Forforwyn*, Русалке, которую, по его словам, иногда видят на скалах над морем расчесывающей и укладывающей свои волосы: "Морфорвин описывается как темно-коричневого цвета, с лицом, похожим на человеческое, большим

ртом, широким носом, высоким лбом, маленькими глазами, без подбородка и ушей, короткими руками без локтей и руками, похожими на человеческие, за исключением того, что пальцы соединены чем-то вроде тонкой кожи; ниже пояса это [рыба30](#)...". Хотя среди представителей этого диковинного вида, чье лицо и передние конечности так любопытно напоминают тюленя, теоретически есть и самцы, и самки, Миррдин Фардд отмечает, что в фольклоре, тем не менее, фигурируют только самки, *morforwynion*, и [добавляет31](#) :

В старых валлийских сказаниях мы читаем, что был один из них по имени Гвенхидви, чьи волны, похожие на овец, были овцами, а девятая волна - бараном.

Это поверье - часть хорошо знакомой картины. Во многих народных преданиях волны, которые при сильном ветре покрываются белой пеной (по выражению Мирддина Фарда: *tonau brigwynion*), сравниваются с различными животными, особенно с лошадьми или кобылами, коровами или быками, собаками или [овцами32](#). Во Франции мы говорим "moutons, moutonner, moutonnant", а англичане - "белые лошади". Современные валлийцы, как и ирландцы, говорят о "белых кобылах (*cesyg*)", но именно в овец преобразует эти волны старая традиция, связанная с именем Гвенхидви, как и во французском, баскском и других фольклорах. С другой стороны, во многих странах моряки или жители прибрежных районов приписывают определенные последовательности волн особые качества или силу, иногда даже, говорит Себильо, сверхъестественную силу: так, случается, что третья, или девятая, или десятая волна - самая высокая, или самая опасная, или самая шумная, или самая [предприимчивая33](#). Но что я не встречал нигде, кроме как в валлийской традиции о Гвенхидви, так это сочетание этих двух верований, в результате которого *девятая волна становится бараном из простых овец, которыми были восемь предыдущих волн*.

Это представление дает удовлетворительное объяснение той части досье Хеймдалля, которую мы рассматриваем: оно позволяет нам соотнести его рождение - девять матерей, которые являются волнами, на концах земли - и его атрибуты барана: мы понимаем, что, независимо от мифической ценности и функции, *сцена его рождения сделала его, в белом журчании моря, бараном, произведенным девятой волной34*. Если это так, то справедливо будет сказать, что у него девять матерей, поскольку одной недостаточно, ни двух, ни трех, поскольку для его рождения необходима череда из девяти, и что девятая, хотя она единственная, кто его родит, родит его только потому, что до нее было восемь, правильно сосчитанных. Это лучшее объяснение единственного аналитического выражения в "Хуздрапе", где Хеймдалль назван "сыном одной и восьми матерей": это разбиение числа 9 прекрасно, выделяя единственную решающую волну в группе. Это также самое простое объяснение одного из прозвищ бога, *Vindhlér*, которое породило множество гипотез и которое просто следует воспринимать в его буквальном смысле: *hlér* - обычное поэтическое название моря; *vind-hlér*, следовательно, может быть морем, *hlér*, взволнованным действием ветра, *vindr*, и соответствующим образом обозначает бога, родившегося из самой выдающейся точки этой огромной мешанины. Наконец, понятно, что Хеймдалль характеризуется как "самый белый из Эзиров", *hvítastr ása*: в фольклорных перевоплощениях моря часто встречается белая пена (*белые кони*, "белые кобылы" и т. д.), а валлийская *морфорвин*, владеющая этими белыми стадами, несущимися по волнам, сама называется *Гвен-хидви*, или, скорее, несомненно, [Гвен-худви35](#), первый член которой, единственный ясный, означает "белая".

Текст Мирддина Фарда попался мне на глаза в 1954 году в Бангоре, и, поскольку аналогия с Хеймдаллем сразу же бросилась мне в глаза, я решил узнать немного больше о Гвенхидви -

ведь этот добрый фольклорист проявляет раздражающую небрежность: *yn yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un...* Как хотелось бы получить точную ссылку на эти "старые истории" ³⁶! Я обратился к последней книге по валлийскому фольклору Т. Гвина Джонса, профессора по литературе в Аберистуите, "*Валлийский фольклор и фольклор*" (*Welsh Folklore and Folkcustom*). В разделе "Феи", на странице 75, он цитирует Мирддина Фарда, выражая при этом сожаление по поводу неточности его фразы; кроме того, он воспроизводит две строки из поэмы XVI века, взятой из оксфордской рукописи, которую Мирддин Фард, должно быть, не знал: В этой поэме Рис Ллвид ап Рис ап Рикерт описывает путешествие на лодке на маленький остров Бардси, *Ynys Enlli*, остров двадцати тысяч святых, знаменитое место паломничества в Средние века, на юго-западной оконечности полуострова Ллейн; вот как он изображает волны, разбивающиеся в этом бурном проливе:

хайд о ддефайд Гвенхудви

a naw hwrdd yn un â hwy.

отара овец гвенхудви

и девять баранов с *ниму*³⁷.

Вскоре после этого мой коллега и друг Бринли Рис, фольклорист из Бангорского университета, обратил мое внимание на то, что в недавно вышедшей книге (1954) Фрэнсиса Джонса "*Святые колодцы Уэльса*" на страницах 134-136 были удачно собраны все отрывки из древней литературы и фольклорных сборников, касающиеся Гвенхудви. Самый ранний документ, два стихотворения Льюиса Глина Коти, датируется концом XV века, но, очевидно, предполагает наличие древней *традиции*³⁸; в нем говорится, что Гвенхудви, *mousta chue*, была не более аппетитной, чем типичный *morforwyn*, описанный Мирддином Фардом. В народном тексте 1829 года наводнение, которое должно уничтожить город, называется "притеснением Гвенхудви". В рукописи Иоло Морганвга среди трех поэтических названий моря упоминается *Maes Gwenhidwy*, "равнина Гвенхидви". W. Y. Э. Венц в книге, опубликованной в 1911 году, "*Вера в фей в кельтской стране*", стр. 152, рассказывает, что слышал, как его мать называла маленькие пушистые облака, появляющиеся в хорошую погоду, "овечками Гвенхидв". В *Y Cymmrodor*, XXIII, 1912, стр. 367, Г. Хартвелл Джонс пишет, что в Кардиганшире и Поуисе имя *gwenhidwy*, произносимое как *cnidw* в Поуисе, когда-то использовалось для обозначения незначительного или дряхлого существа и, в частности, страдающего ягненка. Всего этого достаточно, чтобы доказать, что существовала настоящая и сложная мифология Гвенхудви, от которой мало что осталось. Но самое важное для нас - это его стадо, волны, которые приходят группами по девять, по "восемь + один", производя барана на каждого девятого.

Я не собираюсь утверждать, что Гвенхудви, а точнее ее волны и ее баран, были когда-то в мифологии аналогами матерей Хеймдалля и самого Хеймдалля; напротив, мне кажется, что, кроме этого момента, у этих двух мифологических провинций нет ничего общего. Но странная стая Гвенхудви все же позволяет нам без прикрас интерпретировать самую наглядную часть досье Хеймдалля: теперь мы можем понять, как существо, рожденное на краю света, девяти сестер, которые являются волнами, может не только обладать водными характеристиками, но и быть характерно белым, а также вести себя как баран. В наших исследованиях объяснение чаще всего означает унификацию, понимание того, что казалось бессвязным.

Можем ли мы пойти дальше в этом объединении? Можно ли согласовать это рождение, неожиданно объясняющее, почему Хеймдалль тоже баран, с характером, который позволил нам упорядочить основную часть его описания и который мы обобщили в выражении "рамный бог"? И здесь мы снова имеем точное совпадение.

Вернемся к небесному, ведийскому и доведийскому богу Дьяу и его мифологии, как она предстает в эпическом переложении в истории Бхишмы, "рамочного героя" "Махабхараты". Я вспомнил, что именно в результате проступка Дьяу пришлось [воплотиться](#)³⁹. Как же возникло это наказание? Как это часто бывает в поэме, составитель сопоставил две версии, между которыми западным критикам было бы неправильно "выбирать"⁴⁰. На самом деле все они похожи, но только в одной из них произносится имя Дьяу. Здесь, в три этапа, приведены характеристики:

- 1) Дьяу не один; есть восемь виновных и восемь наказанных, он и семь его [братьев](#)⁴¹, главный виновник и другие соучастники, но все они приговорены к одному и тому же наказанию - временному воплощению;
- 2) Из жалости, чтобы избавить их от осквернения человеческой утробы, великая водная богиня - олицетворение Ганга, небесной и земной реки, которая в индийском *велтаншаунге* важнее океана и которая, кроме того, служит мифической женой океана, - Ганга, таким образом, решает стать их матерью; она превращается в женщину и рождает ей детей от царя;
- 3) Она привела в мир всех восьмерых, одного за другим, с совершенно разными судьбами. В случае с первыми семью, в соответствии с молитвой, которую они обратили к ней перед своим воплощением, она бросает их в свои волны, как только они рождаются, со словами: "Я люблю тебя", и топит их, так, что они отбывают свой срок за очень короткое [время](#)⁴². Только восьмой и последний останется на земле, вырастет, сделает карьеру - и какую карьеру! Его темп времени будет медленнее, чем темп истории, которую он будет "обрамлять": он - Дьяу-Бхишма.

Этот эпический перенос, несомненно, дает нам представление о рождении самого бога, Дьяу, мифической черты, о которой в гимнах Веды не было случая [упоминать](#)⁴³ и космическое значение которой прозрачно (вспомните тесную связь в Греции между Океаносом и [Ураносом](#)⁴⁴): *Циль был рожден от великой водной богини, последний и единственный выживший из серии восьми братьев, все из которых до него были уничтожены, как только родились в материнских водах.* Вторая эпическая версия, та, что не называет Дьяу, предлагает более полное соответствие в фигурах: единственный последний выживший - не восьмой, а девятый, составленный из синтеза частей себя, которые восемь утонувших согласились отдать для этой [цели](#)⁴⁵. В обеих формах мы чувствуем, насколько близка эта сцена, хотя и отличается по аффабуляции, в принципе и по своему источнику к скандинавской традиции о рождении аналога Дьяу, этого Хеймдалля, родившего девять волн - именно, согласно анализу, предложенному бараном Гвенхудви, девятый, пришедший после восьми других, и [родил](#)⁴⁶.

1. Лекция, прочитанная в Университете Осло 26 сентября 1956 года. Гомология Хеймдалля и Бхишма-Дьяу-Бхишма была исследована в нескольких лекциях, прочитанных в Коллеж де Франс в феврале и марте 1958 года.

2. *Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt*, Lund, 1941.

3. Кроме того, Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², 1957, §§ 491-493, pp. 238-244.
4. *Tarpeia*, 1947, pp. 97-100; *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, pp. 79-105; ср. также "La triade Jupiter, Mars, Janus?", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXII, 1946, pp. 115-123 (против В. Басанова) и "Jupiter, Mars, Quirinus" et Janus", *ibid*, CXXXIX, 1951, pp. 208-215 (против Дж. Паоли).
5. А боги? Но нет уверенности, что именно так следует понимать второй стих *Völuspá*, 1. В других контекстах Хеймдалль в любом случае сводится к норме и объявляется сыном Одина, как и все боги, что вряд ли согласуется с *Hyndluljóð*, 37-40, см. ниже, [n. 25](#).
6. *Латинские богини и ведические мифы*, 1956, с. 98.
7. Там же, стр. 93-96.
8. Там же, стр. 9-43.
9. *Ibid*, pp. 36, n. 6, и p. 98, n. 6.
10. *Тарпея*, указ. соч. с. 66-76, 80-94.
11. W. Norman BROWN, "The Creation Myths of the Rig Veda", *Journal of the American Oriental Society*, LXII, 1942, pp. 86-87; *Tarpeia*, *op. cit.* p. 69.
12. Stig WIKANDER, "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio*, VII, 1950, pp. 324-326.
13. Jan de VRIES, "Studiën over Germaansche mythologie IX. De oudnoorsche god Heimdallr", *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde*, LIV, 1935, pp. 53-76, особенно p. 61; *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², p. 240.
14. "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39; переведено на французский и прокомментировано в моем *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1948, pp. 37-85. Стиг Викандер опубликовал в *Orientalia Suecana*, VI, 1957, с. 66-96, важные подробности о последнем из пяти Пāṇḍава, близнецах Накуле и Сахадеве.
15. Такова теория - слишком абсолютная, на самом деле - изложенная в одном из разделов пролога к поэме, I, 2636-2797.
16. Pāṇḍu и бог Varuṇa: *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, pp. 76-80; Karṇa и бог Индра: "Karṇa and the Pāṇḍava", *Orientalia Suecana*, III (= *Donum natal*, H. S. Nyberg), 1954, pp. 60-66; Kṛṣṇa и бог Viṣṇu: 'The steps of Kṛṣṇa and the feat of Arjuna', *ibid*, V, 1956, pp. 183-188; Dhṛtarāṣṭra и Vidura и боги Bhaga и Aryaman: 'La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata', *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, pp. 1-16. См. ниже, [n. 43](#).
17. Снорри, *Эдда* (изд. FINNUR JÓNSSON, 1931) стр. 71-73 = *Gylfaginning*, гл. XXXVII-XXXVIII.
18. См. мою статью "La *Rígsþula* et la structure sociale indo-européenne", *Revue de l'histoire des religions*, CLIV, 1958, pp. 1-9 [перепечатано здесь, pp. 151-162].
19. Там же, с. 4-6 [здесь с. 156-159].
20. *Mitra-Varuna*, 2th ed. 1948, chapters VII and IX; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus, XXXI), 1958, chapter III, § 4.

21. *Études germaniques*, X, 1955, p. 263.

22. У римлян - я не имею в виду латинян - у которых нет эсхатологии, нет и "рамочного божества": Янус объединяет в себе различные оттенки понятия "первое божество", но не это; по большей части его отношения (которые были сильно преувеличены) с *рексом* и некоторые небесные черты напоминают Дьяуса и Хеймдалла. Хеймдалль тоже концентрирует в себе то, что осталось в Скандинавии от теологии *прима* (оставив в стороне великанов, других *прими*), но сам он, прежде всего, "рамочный бог"; В частности, его роль в "начале действия" ограничивается двумя мифическими вмешательствами, и не похоже, что к нему обращались для открытия религиозных или профанных начинаний, как в случае с Янусом, Савитром (и, при жертвоприношении, Вайю); правда, мы почти ничего не знаем о германских ритуалах.

23. Art. cit., p. 259.

24. *Tarpeia*, pp. 253-274 (война эсиров и ваниров: против Eugen MOGK, *Zur Gigantomachie der Völuspá = Folklore Fellows Communications*, LVIII, 1925 [см. [здесь](#)]); *Loki*, 1948, pp. 97-106 (рождение и убийство Квасира: против E. MOGK, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule = Folklore Fellows Communications*, LI, 1923); *ibid*, pp. 133-148 (Локи и убийство Бальдра: против Э. Могка, *Lokis Anteil an Baldrs Tode = Folklore Fellows Communications*, LVII, 1925).

25. Этот текст содержит прекрасное противопоставление Хеймдалля как *primigenius* (строка 35: *varð einn borinn í árdaga*), и Одина как *maximus* (строка 43: *varð einn borinn öllum meiri*); это та самая формула отношений между Янусом и Юпитером, св. Августин, *Город Божий*, VII, 9: *penes Janum sunt prima, penes Jouem summa*. Аналогичная иранская формула в *Ясне*, 45, первый стих строф 3, 4 и 6, см. *Tarpeia*, *op. cit.* pp. 86-88.

26. *Geschichte und system der altdeutschen religion* - см. Birger PERING, *Heimdall*, *op. cit.* pp. 166-170; cp. Rudolf MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden*, 1921, p. 98 ("Welle").

27. Ян де Врис добавил ономастическую связь к этим мифическим связям с морем, отметив точный параллелизм в образовании имени бога *Heim-dallr* и имени богини, к сожалению, малоизвестной, *Mar-döll*, первый элемент которого означает "море", cp. *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, pp. 244, 328: "*sie [= Mardöll] steht also wohl in einem ähnlichen Verhältnis zum Meer, wie dieser Gott zur ganzen Welt*".

28. "Предаёт ли *Rígsþula* ирландское влияние?", *Arkiv för nordisk filologi*, XLIX, 1933, pp. 97-107. Сравнение, проведенное в этой статье, интересно, но, как мне кажется, скорее относится к теме влияния скандинавской литературы на ирландскую. Две общие причины, которые автор приводит для того, чтобы предположить ирландское влияние на *Rígsþula*, не имеют отношения к делу: мы видели выше, что использование иностранного слова *Rígr* объясняется глубокой причиной (Хеймдалль - только виртуальный король, реальный король, созданный им, должен быть, в конце поэмы, *Konr ungr*, то есть, на хорошем скандинавском языке, *konungr* "король"); с другой стороны, плодовитое поведение *Хеймдалля-Ругра* на ложе его хозяев не имеет ничего общего с "правом на куассаж" Конхобора и других ирландских королей. Следует добавить (см. мою статью, цитированную выше, [п. 18](#) [и повторенную [здесь](#)]), что тип социального разделения, иллюстрируемый *Rígsþula*, является специфически германским и отличается от ирландского типа существенными чертами.

29. В дополнение к J. RHÛS, см. W. SIKES, *British Goblins*, 1880, pp. 47-48 (пysалки); J. Ceredig DAVIES, *Folk Lore of Welsh and Mid Wales*, 1911, pp. 143-147 (пysалки). Корнуольский

фольклор имеет то же представление и то же слово, Н. JENNER, "The Cornish Drama, II", *The Celtic Review*, IV, 1907-1908, p. 48, в *Passio Domini* пятнадцатого века:

Мирей стоит морворон

хантер пыск ха хантер ден.

"Посмотрите на Русалку,

наполовину рыба, наполовину человек.

30. *Darlurur y Forforwyn o liw gwineu tywyll, a'i gwyneb yn debyg i wyneb dyn, safn fawr, trwyn llydan, talcen uchel, llygaid bychain, heb un ên na chlustiau, ei breichiau yn fyrion a di-blyg, a'i dwylaw fel dwylaw dyn, ond fod ei bysedd wedi eu huno â math o groen teneu, ac o'i gwregys i lawr yn bysgodyn...*

31. *Yn yr hen chwedlau Cymreig ceir fod un yn dwyn yr enw Gwenhidwy, fod y tonau brigwynion yn ddefaid iddi, ac mai'r nawfed don oedd ei hwrdd.*

32. Например, Paul SÉBILLOT, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, I, 1886, pp. 153-157 (волны интерпретируются как лошади, овцы, коровы или быки, собаки и даже львы), pp. 170-178 (волны и числа; pp. 176-177, девятая волна).

33. О "деяти волнах" в языческих и христианских легендах см. Н. d'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, 1884, pp. 256-257.

34. В фольклорном архиве Осло, а также в большой коллекции монографий, которые они уже опубликовали, я не нашел ничего, касающегося взбаламучивания моря. До ^{XVIII века} сохранились другие представления, связанные с именем бога Ниорда: "Njörðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer", *Revue de l'histoire des religions*, CXLVII, 1955, pp. 210-226, в частности p. 215 [перепечатано [здесь](#), см. [здесь](#)].

35. Зафиксированные формы: *Gwenhudwy, Gwenhidwy Gwenhidw*. О суффиксе -wy (-w) см. JACKSON, *Language and History in Early Britain*, 1953, p. 376. Для второго члена соединения только чтение -hud- дает значение: древнегалльское *hud* "колдовство, чары", *hud-aw* "очаровывать", древнекорнуолльское *hud-ol* "маг"; слово связано с древнеирландским *seid̃r*, названием формы магии, о которой см. Dag STRÖMBÄCK, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, 1935, и мою "*Cary o Хадингусе*", 1953, с. 70-82.

36. С тех пор как была прочитана эта лекция, я, возможно, нашел источник Мирддина Фарда; это будет - как часто, увы, случается в сборниках валлийского фольклора - английская книга: Fletcher S. BASSETT, *Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times*. В книге BASSETT, *Legends and Superstitions of the Sea and of Sailors in All Lands and at All Times*, 1885, на странице 26 говорится: "*Валлийские рыбаки называли девятую волну бараном Гвенхидви, а остальные волны - ее овцами*". Единственная ссылка, которую он дает, это Brewer, *Reader's Hand Book*. Это E. COBHAM BREWER, *The Reader's Handbook of Allusions, References, Plots and Stories*, 2thedn, 1880, p. 416: "*Gwenhid'wy, a mermaid. Белые пенистые волны называются ее овцами, а девятая волна - бараном*", с обоснованием: "*Укрывайтесь, когда увидите, как Гвенхидви гонит свое стадо на берег*". Уэльская пословица. В неточности валлийских источников есть разногласия: "hen chwedlau Cymreig" Мирддина Фарда не охватывает ни валлийскую пословицу Бревера, ни валлийских рыбаков Бассета.

37. Это, вероятно, означает "9 × 9", бесконечное число волн.

38. В стихотворении с просьбой о бритве, *Gwaith Lewis Glyn Cothi*, ed. E. D. JONES, 1953, p. 135, l. 64.

Ni adaf mal Gwenhidwy

ар вы мин дайфу барф мви.

"Я больше не уезжаю, как Гвенхидви,

отрастить бороду на губе".

В сатире на Томаса Ханмера и Риса Кейна елизаветинский поэт Томас Прайс пишет (*Cefn Coch ms.*, Fisher ed., p. 147):

Ail yw Rhys yn ael y rhiw

Ван Гидол и Венхидв.

"Это Рис, на краю холма,

слабый маг, в Гвенхидве".

Аллюзия на магию, *hud*, которую Гвенхидви, кажется, несет в своем имени, или простое созвучие?

39. *Махабхарата*, I, 3843-3963.

40. Я по-прежнему скептически отношусь к формальным и стилистическим критериям, используемым для этих двух версий Рональдом М. Смитом, "История Амбы в Махабхарате", *Brahmavidyā, the Adyar Library Bulletin*, XIX, 1-2, 1955, pp. 91-96.

41. Эти восемь братьев составляют группу богов Васу. Уже в "Брахманах" Дьяу иногда причисляется к Васу: например, *Śatapatha Brāhmaṇa*, XI, 6, 3, 6. В других местах (например, там же, IV, 5, 7, 2) *Dyaui* и *Pr̥thivī*, Небо и Земля, образуют два дополнительных термина, которые доводят число богов до тридцати трех, после двенадцати *Āditya*, одиннадцати *Rudra* и восьми *Vasu*. Эти назначения, безусловно, искусственны.

42. *Махабхарата*, I, 3907-3908 :

ramamāṇas tayā sārdhamyathākāmaṁmareśvaraḥ

aṣṭ āvajanayat putrān tasyām amarasannibhān.

jātaṁjātañca sā putraṁkṣipaty ambhasi bhārata

prī ṇamy ahaṁtvām ity uktvā gaṅgā srotasy amajjayat.

43. В случае с *Rāṇḍu* (болезненно-бледным; страдающим сексуальным запретом, эквивалентным импотенции) ритуальные тексты сохранили для нас эквивалентные мифические черты его прототипа *Varuṇa*; что касается колеса колесницы Карра, погруженного в землю, что касается "шагов" *Kṛṣṇa*, то сами гимны по крайней мере намекают на приключения или деяния *Сурьи* и *Виṣṇу*, которые являются прототипами; *Дхртараṣṭра* страдает слепотой, которую ритуальные тексты приписывают его прототипу

Бхаге (см. ссылки выше, п. 16). Здесь, по аналогии, можно думать, что механизм транспозиции был тот же, но от мифа-прототипа уже не осталось и следа: по правде говоря, ни в гимнах, ни в ритуалах мифы, связанные с Дьяу, не используются.

44. Древнейшая из засвидетельствованных форм этих отношений, гомеровская, делает Океана первоотцом и отцом всего сущего, включая богов, θεῶν γένεσις. Позже (Гесиод и др.) он станет одним из титанов, сыном Ураноса и Геи.

45. *Махабхарата*, I, 3860-3862 :

Васава ūcuḥ:

jāiān kumārān svān apsu prakṣeptumvai tvam arhasi

yathā na cirakālaṁmo niṣkṛtiḥ syāt trilokage.

Gaṅgovāca:

evam etat karisyāmi putras tasya vidhī yatām

nāsyā moghaḥ sangamaḥ syāt putrahetor mayā saha.

Васава ūcuḥ:

turī yārdhaṁpradāsyāmo vī ryasyaikaikaśo vayaṁ

tena vī ryeṇa putras te bhavitā tasya cepsitaḥ.

46. Кельтский бог Лугу-, каким мы можем представить его в ирландском Луге и местечке Ллавгифес из "Математических мабиноги", не является ни "богом рамы", ни "богом неба". Тем не менее, мы находим в его "детстве" четыре темы, которые также составляют "детство" Dyauḥ-Bhīṣma: 1) как и Bhīṣma, при рождении он единственный выживший из группы братьев (два в "Мабиноги", другой - *Dylan Ail Ton* "Волноподобный Дилан" или "сын Волны"; три в народной сказке о Луге, W. J. GRUFFYDD, *Math vab Mathonwy*, 1928, p. 73, cf. p. 67), один из которых был сразу же утоплен в море, а другой (Дилан) был принят волной, куда он бросился и приобрел свойства водного существа; 2) в связи с этой темой, так же как Бхиṣма и его утонувшие старшие братья являются сыновьями космической реки, персонифицированной Gaṅgā, так и Льеу и его старший брат Дилан являются сыновьями Аранрот (Арианрод), морской героини, пребывание которой до сих пор отмечено рифом (John RHŶS, *Celtic Folklore, Welsh and Manx*, I, 1901, pp. 207-209; тема узнаваема в ирландских легендах о Луге, рожденном от принцессы, запертой в Тор Мор на островке Тори, "на утесе, вдающемся в океан", GRUFFYDD, *op. cit.*, p. 65, etc.); 3) рождение Бхиṣмы (*Махабхарата*, I, 3924-3959) и Луга (GRUFFYDD, *op. cit.*, p. 65 и др.) являются прямым и мстительным следствием кражи чудесной коровы, "коровы изобилия" (рождение Ллеу представлено, менее непосредственно, кражей чудесных свиней Придери, первых свиней, известных на острове Бретань); 4) молодой Ллеу (следы этой темы на ирландском Луге: GRUFFYDD, *op. cit.*, p. 71) накладывает на себя три запрета, которые, если не "обернутся" искусством его дяди, мага Гвидиона, будут препятствовать его карьере: он не должен получить ни имени, ни оружия, ни жены; Дьяу (Dyauḥ, воплощенный в юном принце Деаврате) накладывает на себя два запрета: он должен отказаться от царского сана и от женитьбы; когда он героически принимает эти запреты, боги и люди дают ему новое имя - "Бхи63←ма" (*Махабхарата*, I, 4039-4065). Учитывая магическое значение имени, хорошо известное в кельтском царстве, как и в других странах, следует отметить, что три запрета, угрожающие Ллеу, распределены по трем функциям: магия, сила воина и плодородие.

Заметки о космическом бестиарии Эдды и Рґ-веды

Эти заметки были впервые опубликованы в 1959 году в сборнике "*Mélanges de linguistique et de philologie. Fernand Mossé in memoriam*" (Париж, Librairie Marcel Didier, pp. 104-112).

Они были переведены на английский язык Джорджем Гопеном под названием "Заметки о космическом бестиарии Эдды и Риг-веды (1959)" и опубликованы в качестве приложения к книге "Боги древних северян" (1973, с. 141-150).

Все этажи ясеня Иггдрасиль заполнены фауной, аналогии которой с фольклорными представлениями постепенно [осознаются](#)¹ и могут быть еще умножены. Например, орел, гнездящийся на ветвях, и змеи, сгрудившиеся вокруг корней, больше напоминают птицу и змею на войне, чем конкретных птицу и змею, которые в некоторых сказках занимают на дереве одинаковые позиции как [врагу](#)².

Помимо этой истинной *axis mundi*, поднимающейся из недр земли к небесам, норвежская мифология знает еще одно дерево, называемое *Lærad* (древнеирландское *Læraðr*), менее амбициозное и расположенное целиком в верхнем мире, точно рядом с жилищем Одина или внутри него. Вероятно, его рассматривали как мифический аналог деревенского [дерева](#)³ или дерева, которое иногда, подобно дубу в большом зале Вольсунгара, пересекает дом, для которого оно, несомненно, сначала служило [каркасом](#)⁴. В любом случае, все это проистекает из одной и той же идеи, которая также реализована в Мировом [древе](#)⁵, и трудно, возможно, иллюзорно, утверждать, породила ли практика мифический образ или была вдохновлена им.

Животный мир *Лерада* лишь немногим менее богат, чем у Великого ясеня, и частично состоит из тех же видов. Он не только укрывает змей у подножия и орлов на ветвях (с маленьким стервятником между глаз в качестве паразита), но и служит спортзалом для коварной белки и пастбищем для четырех оленей. В 25-й и 26-й строфах "*Гримнисмалы*" о дереве Лерад говорится следующее:

25. Хайдрун - имя козы, которая стоит на [крыше].

25. дом отца армии (= Одина)

25. и пасется на ветвях Лерада;

25. она должна наполнить кувшин чистой медовухой:

25. Этот ликер не может быть уменьшен.

26. Эйктирнир - имя оленя, который стоит на [крыше]

26. Дом отца армии

26. и пасется на ветвях Лерада;

26. Капли падают из его леса в Хвергельмир:

26. Все воды текут оттуда.

Хвергельмир, "бурлящий котел", на самом деле является источником всех [рек](#)⁶. Строфа 26 показывает, что в данном контексте он находится у самого подножия Лерада, то есть все еще в пределах владений Одина, в верхнем мире, поскольку вода, капающая из Оленьего леса, может достигать его, и земные реки начинаются именно там. В следующих [строфах](#)⁷ перечисляются многочисленные реки с причудливыми названиями, последние из которых "падают" в человека и оттуда в подземную бездну Хель (строки 28-29), но первые, похоже, не уходят далеко от владений богов, *pær hverfa um hodd goða* (строка 27)⁸. Снорри, со своей стороны, помещает Хвергельмир у одного из корней другого мифического дерева, ясеня, прямо над Нифльхеймом, в подземном мире. Согласно этой концепции, именно в водоеме-источнике, по-видимому, можно найти безымянных змеев, *Ормара* и, конечно, змея или дракона по имени Нидхогг, один из которых грызет корни, а другой - нижнюю часть ствола [ясеня](#)⁹. Поскольку эти два дерева мифически эквивалентны, перестановка Снорри вполне объяснима, и, несомненно, перед ним уже были некоторые колебания по поводу расположения Хвергельмира у подножия одного или другого.

Уно Холмберг дал удовлетворительную интерпретацию одного из четвероногих, расположенного "на вершине" двух [изображений](#)¹⁰. Поскольку эти деревья в конечном счете соответствуют оси мира, олень, пасущийся на ветвях, или олени, движущиеся по ветвям, представляют одно или несколько созвездий, расположенных вблизи вершины оси, то есть Полярную звезду, которая сама, возможно, изображена на ясене в виде [орла](#)¹¹. Саамы Скандинавии до сих пор называют *sarw*, *sarva*, "оленем" или "лосем" то, что мы называем "большой медведицей", и это название встречается у некоторых сибирских народов (самоедов, остяков), как и название "олень" в Гренландии. Эта интерпретация естественным образом распространяется и на другое четвероногое того же уровня, Козу, в которой нет оснований видеть дублирование или разграничение с Оленем, поскольку их космические должности совершенно различны и одинаково [полезны](#)¹². Таким образом, два животных, пасущихся на Лераде, должны представлять два малоподвижных созвездия, расположенных на крайнем севере неба. Древние скандинавы, особенно норвежцы, которые были отважными мореплавателями, несомненно, обладали астрономией, выраженной в астральных образах, которые престижные знания из Средиземноморья предали забвению, но от которых остались мифические следы, такие как этот, или "Глаза Тьязи" ¹³, или "Палец Аурвандила", название звезды, которая, судя по значениям *ēarendel* в древнеанглийском, была для германцев утренней [звездой](#)¹⁴.

Змей или дракон Нидхогг, гнездящийся в водах Хвергельмира (только когда тот находится под ясенем), естественно, не имеет астрономического объяснения: он - подземное существо, существо глубин и вредоносное существо, которое в битве, где погибнут земля и боги, будет на стороне демонов и чудовищ.

*

Несомненно, именно подобные представления породили две загадочные фигуры в *Р̥г Веде*: "Одноногий козел" (*Ajá15 ékapād*), названный пять раз, и "Змей (или дракон) снизу" (*Ahi budhnyà*), названный двенадцать [раз](#)¹⁶. Первый упоминается только вместе со вторым (почти

всегда непосредственно перед или после него в именных списках, в которые они оба включены), за исключением X, 65, 13, где перечисление выглядит следующим образом:

Пусть дочь Павиру (молнии?), грома, Одноногого Козла, Небоносицы, Синдху (или реки), океанских вод, пусть все боги внимают моим словам, [а также] Сарасвати (речная богиня), с благочестивыми мыслями, с Пурадхи (божественным изобилием).

Но этот текст очень напоминает X, 66, 11, где две фигуры, как обычно, сведены вместе:

Пусть океан, Синдху (или река), пространство, межнебесье и земля, Одноногий Козел, гром, море, Змей глубин прислушаются к моим словам, [а также] все боги и мои щедрые покровители.

Таким образом, ассоциация является фундаментальной. Второй текст, в котором понятия симметрично расположены перед каждым из двух животных, и первый, в котором понятия окружают Козла, предполагают более конкретную локальную связь Козла с воздухом и небом, а Змея - с водами. То немногое, что нам известно, подтверждает такое [распределение17](#).

В случае со "Змеем дна" мы наблюдаем обычную для *Rg-веды* связь между концепцией земных вод и концепцией атмосферных вод, между океаном и облаком: индийские теологи (уже *Naighantuka*, 5, 4) причисляли его к божествам промежуточного региона. Но его эпитет указывает на то, что сначала он должен был находиться на дне мира, на "дне", без тонкостей, *áhir budhneṣu budhnyàḥ* "Змей дна, в низах", как энергично говорит X, 93, 5. Его родство с водами в любом случае несомненно: трижды он соединяется с *ArāṇNarāt*, "внуком вод", трижды с *samudra*, океаном, а VII, 34, 6, показывает его "сидящим на дне рек, в пространствах (или тьме?)", *budhné nadínnām rájassu ṣṭḍan*. Хотя он божественен, его злой, страшный аспект очевиден из единственной конкретной молитвы, обращенной к нему: дважды поэт просит его не причинять вреда, *má nó 'hir budhnyò riṣé dhāt* (V, 41, 16, и VII, 34, 17).

Что касается Козла, то индийские пользователи и экзегеты *Веды*, которые задолго до Макса Мюллера искали солнце там, где оно было и где его не было, без труда приспособили его к своей доктрине. Для них Козел - это солнце, если только он не является, в более общем смысле, [огнем18](#). Уже в *Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 1, 2, 8, говорится о [нем19](#):

Одноногий козел поднялся с востока (*ud agāt purastād*), радуя все существа. Все боги идут на его зов... Он вознесся в космос, он вознесся на небо.....

Но эти формулы, действительно солнечные, ничего не доказывают для более ранних времен: они выражают систему объяснения, другие примеры которой содержатся в контексте и в целом в "Брахмане". Этот стих фактически является частью длинной серии (III, 1, 1 и 2)[20](#), довольно интересной и архаичной в других отношениях, где вызываются или упоминаются божества, связанные в качестве покровителей с двадцатью восемью лунными астеризмами, или [накшатраму21](#); Одноногий Козел и Змея внизу встречаются вместе с двадцатью шестью другими, и тот же соляристский уклон проявляется в отношении нескольких, которые, конечно, не были "солнцами" в гимнах, но которые впоследствии, и очень рано, были поняты как таковые и сведены к этому типу: Например, у [адитьев22](#), если Арьяман все же избегает здесь этой судьбы, которая, тем не менее, постоянно является его судьбой в "Брахмане", то о Митре говорится (III, 1, 2, 1), что "он идет по дорогам, проторенным богами, растянутыми в пространстве"; о жене творца Праджапати, Рохине, не известной в *Rg Веде*, но

важной в [Атхарве23](#), возникает почти та же формула, что и о Козле: "Светлый Рохин поднялся с Востока, даруя счастье всему человечеству" (III, 1, 1, 1-2)[24](#).

Многие индианисты, тем не менее, приняли это значение в том виде, в каком оно содержится в *Р̥г Веде*, причем не только во времена расцвета или угасания солнечной мифологии (В. Генри, М. Блумфилд), но и совсем недавно. В 1933 году в привлекательной [статье25](#) М. Поль-Эмиль Дюмон высказал мнение, что Одноногий Козел первоначально был не кем иным, как Богом *Rūṣan*, который сам понимался как [солнце26](#).

Что касается меня, то я все меньше верю в то, что старый гимн настолько многосолярист. Бог солнца представлен там в изобилии, но на простом языке, под его именем, *Sūrya*. Если в силу риторики и, возможно, уже пан теистической философии этих старых текстов случается так, что другие боги уподобляются ему или получают его атрибуты, это не умаляет и не подавляет их собственную индивидуальность, которая часто бывает очень разной. Так получилось, что в четырех из пяти гимнов, в которых фигурирует Одноногий Козел, упоминается и солнце, Сурья. Это, конечно, не является абсолютным доказательством их различия, поскольку в этих списках некоторые боги - редкие - упоминаются дважды, всегда на простом языке, оба раза под одним и тем же именем, под своим обычным именем. Но мы не склонны утверждать тождество "одноногий Козел = Солнце", когда видим, например, что в гимне 65 Книги X за строфой 13, процитированной выше, где Козел назван дочерью молнии и грома и носителем неба, реки, вод океана и т. д., следует строфа 14, где назван Сурья, солнце.

Гениальную интерпретацию эпитета "unipred", примененного к солнечной фигуре, которую дал Жан [Пшилуски27](#), а затем и М. Дюмон, нелегко перенести и в *Р̥г-Веду*. В тексте из "*Махабхараты*" солнце описывается как светило, которое через черную паду (ногу? луч?) качает воду в течение восьми месяцев, которую оно выливает обратно в виде дождя в течение остальных четырех. Нет уверенности в том, что этот образ имеет отношение к нашему Козлу, но если и имеет, то это лишь результат поздней адаптации, так как приписать поэтам гимнов миф, который, по мнению Пшилуцкого, "подсказан населению муссонной Азии зрелищем водопадов", более чем сложно. Ни в одном из многочисленных отрывков *Р̥г Веды*, где говорится о солнце, нет ни малейшего намека на этот сезонный "насосный" процесс.

Эти различные причины позволяют видеть в одноногом козле из *Р̥г Веды* мифическое существо, отличное от солнца. Мы можем лишь добавить, что сходству, возможно, способствовал тот факт, что Козел, по-видимому, по праву и с незапамятных времен был существом, обитающим на небе, и светящимся. Единственный текст *Атхарва-веды*, в котором он назван, - неясная строфа одного из "Рохитовых гимнов" (XIII, 1, 6)[28](#), - позволяет нам сделать этот скромный и ограниченный вывод. Мы также можем сделать этот вывод на основании того факта, что в постведической литературе почти [уникальное29](#) выживание одноногого Козла - а также Змея внизу, отныне его неразлучного спутника - можно найти, как мы уже видели, в списке двадцати восьми покровителей созвездий лунного зодиака; Конечно, наши два животных соседствуют со многими божествами, включая величайших, которые не имели особой предрасположенности к этой роли; но именно, если две такие незначительные фигуры в *R̥g Veda* были собраны, сохранены в этом наборе рядом с *Varuṇa*, *Mitra*, *Indra*, *Viṣṇu*, и т.д., Возможно, это связано с тем, что, в отличие от этих богов, которые были вездесущи в силу своей известности, у них, или, по крайней мере, у одного из них, ведущего к другому, были прямые и традиционные отношения с небесными светилами.

Можем ли мы быть более точными? Полвека назад в книге, не пользующейся хорошей репутацией, Х. Бруннхофер думал, что показывает, что Одноногий Козел - это имя этой

неподвижной полярной звезды (*dhruvā*), которая в XIX веке сыграла героическую роль в дискуссиях о датировке [Веды30](#). Он интерпретировал эпитет "унипед" как выражение того факта, что *"der Polarstern, d. h. der Bock, immer auf ein und derselben Stelle unbeweglich stehen bleibt, gleich als ob ihm die Füße zum Gehen mangelten, oder als ob er wie ein Storch in Ewigkeit auf einem einzigen Beine stände"*. Вероятно, он не прав, хотя его аргументы нашли отклик у такого критичного ума, как А. [Hillebrandt31](#). В частности, нет уверенности, что мы вправе вместе с ним и другими применить к этой фигуре некоторые отрывки из гимнов, где в более явных контекстах некий мифический аджа предстает, без точного "с одной ногой", неким *Урготом* (уже понятым как *a-jā*, "нерожденный"?), чье главное служение состоит в том, чтобы закрепить или подпереть (*dhṛ-*, *ṣkambh-*) землю и прежде всего [небо32](#). Однако следует помнить, что в X, 65, 13 за одноногим Козлом сразу же следует "носитель (или хранитель)[33](#) неба", *divó dhartá*, как если бы одно из этих двух понятий вызывало другое; Теперь, в одушевленном жанре, этот "носитель (или хранитель) неба" близок к образу *гумельштюца* (*dhárman divó dharúne*, X, 170, 2, говоря о солнечном свете), неодушевленного "гумельштюца" (*divó... skambhó dharúnaḥ*, IX, 74, 2, или *viṣṭ ambhó dharúṇo diváḥ*, IX, 2, 5, мистически применяемое к [Come34](#)). Одноногий козел, возможно, был не Полярной звездой, а соседним созвездием, и потому не очень подвижным.

Эта идея подтверждается тем фактом, что, выполняя функции регентов двадцать шестого и двадцать седьмого лунных [астериизмов35](#) и под едва измененными именами, Одноногий Козел и Змея внизу привязаны к Кубере, богу богатства, и, как таковые, охраняют с ним золото, "созданное Огнем в земле и увеличенное [Ветром36](#)": теперь Кубера - один из четырех *Локапала*, Владык кардинальных точек, который восседает на севере.

Таким образом, под мимолетными аллюзиями в гимнах мы видим доведическую концепцию, которая близка к более реалистичному образу, созданному скандинавской космографией две тысячи лет спустя: Змею на заднем плане соответствует почти неподвижный Козел, который, несомненно, изображен в какой-то группе [звезд37](#).

Эта концепция также объясняет мифическое представление об индейцах-отступниках Гиндукуша (Нуристан, бывший Кафиристан), чьи удивительно архаичные традиции наши сравнительные исследования еще не использовали. В своем увлекательном отчете о путешествии в 1889 году сэр Джордж Скотт Робертсон [писал38](#) :

*Мне рассказали хорошую историю о священном дереве, ветви которого были семью семьями братьев, по семь в каждой, ствол - Дизане (богиня сельскохозяйственного процветания: ср. вед. *Dhiṣāṇā* [*Morgenstierne*][39](#)) и корни - Нирмали (богиня деторождения); но запись этой истории была потеряна в горном потоке.*

Однако Робертсон сообщает еще несколько подробностей об этом странном дереве в связи с рождением бога Багишта; он получил их от верховного жреца [долины Кама40](#).

*В далекой стране, неизвестной живым людям, посреди озера росло большое дерево. Дерево было таким большим, что если бы кто-нибудь попытался взобраться на него, ему понадобилось бы девять лет, чтобы совершить этот подвиг; а размах его ветвей был так велик, что путешествие от одного его края до другого заняло бы восемнадцать лет. Сатарам (бог атмосферы, регулятор дождя, ср. ск. *sudharma* [*Morgenstierne*][41](#)) или Индра Сутраман?) очаровался этим деревом и направился к нему. Когда он приблизился к нему, его внезапно охватила сильная дрожь, и огромное дерево раскололось на части, обнажив*

богиню Дизане в центре ствола. Сатардам, однако, было уже достаточно; он повернулся и в ужасе убежал.

Дизане начала доить коз (вопрос о том, где козы, в воде или на дереве, был отброшен взмахом руки). Пока она занималась этим занятием, за ней наблюдал дьявол. У него было четыре глаза, два спереди и два сзади. Бросившись вперед, он схватил Дизане, а она, дрожа от ужаса, склонила голову к коленям. Дьявол попытался успокоить ее, сказав: "Я пришел ради тебя". После этого она забрела в Пресунгул и, ступив в стремительную реку, родила младенца, который сразу же, без посторонней помощи, вышел на берег, причем бурные воды затихли и навалились с обеих сторон, чтобы дать ребенку возможность сделать [это](#)⁴².

Так родился Багишт, бог вод и распределитель богатства (ср. ведийское *Бхага*, чье имя, по-видимому, является варварским превосходной степени). Как жаль, что Робертсону не удалось добиться от своего властного информатора уверенности в том, что козы, чьим молоком тут же начал потчевать Дизане, находились, как это кажется вероятным, *на дереве*!

1. См. тщательный обзор этих аналогий в Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II², 1957, §§ 583-584.

2. Например, мои *Contes lazes*, 1937, pp. 100-101.

3. Биргер Перинг, *Хеймдалль*, 1941, с. 109.

4. J. de VRIES, *op. cit.*, § 586.

5. Мирча Элиаде, *История религий*, 1949, с. 258-259 (§ 112: "Arbre-axis mundi").

6. J. de VRIES, *op. cit.*, § 577; B. PERING, *op. cit.* pp. 104-114; глава IV этой книги ("Die himmlische Welt", pp. 98-119) представляет собой тщательное обсуждение эддической космографии.

7. Которые нет оснований считать интерполированными, несмотря на то, что, например, H. GERING и B. SIJMONS, *Kommentar zu den Liedern der Edda*, I, 1927, p. 198.

8. "Начиная с Софуса Бугге (*Norræn Fornkvæði*, Christiania, 1867, p. 81), *hodd* стало означать "владения, место обитания".

9. *Gylfaginning*, гл. XV (FINNUR JÓNSSON, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, p. 22), используя *Grímnismál*, str. 34-35. Присутствие Нидхогга в Хвергельмире очевидно из выражения Снорри, который упоминает Нидхогга в связи с Хвергельмиром и, таким образом, в качестве его главной особенности.

10. "Valhall och världsträdet", *Finsk Tidskrift för vitterhet...*, LXXXIII, 1917, pp. 347-348; ср. Hugo PIPPING, "Eddastudier, I", *Studier i nordisk filologi*, XVI, 2, 1925, p. 33. Оспорен со слабыми аргументами B. PERING, *op. cit.*, p. 108.

11. Ср. орла (с одной ногой!), вырезанного на вершине столба, изображающего ось мира у сибирских долган, Uno HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, 1922, p. 16.

12. Несмотря на HOLMBERG "Valhall..." (см. выше, [№ 10](#)), стр. 345, который говорит о козле: "*Bilden är en stereotyp efterbildning af hjortmyten, som oftare förekommer, och det är mycket sannolikt, att myten om hjorten och myten om geten äro grenar afsamma stam*" ("Это изображение является стереотипным подражанием мифу об олене, который встречается чаще, и весьма вероятно, что миф об олене и миф о козле являются ветвями одного ствола" [перевод Ф.-Х. D.]). De la chèvre nourricière de l'Edda, M. Hermann GÜNTERT, après S. Бугге, P.

Мейера и других, но не предполагая заимствования, сравнил козла Амальтея с козлом Эдды, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, p. 369.

13. *Skáldskaparmál*, гл. IV (FINNUR JÓNSSON ed. of the *Edda Snorra Sturlusonar*, p. 81).

14. J. de VRIES, *op. cit.*, § 432. Попытки звездной идентификации "глаз Тиази" были предприняты Нат. BECKMAN (α Лиры и α Лебеда) и I. Fr. SCHROETER (Кастор и Поллукс) в *Maal og minne*, 1919, pp. 44-45 и 121-122.

15. Очень рано индейцы спекулировали на этом имени козла, интерпретируя его как *a-já* "нерожденный"; многие значительные индианисты последовали за ними: А. Людвиг, А. Бергайне, К. Гельднер... : см. А. MINARD, *Trois énigmes sur les cent chemins*, II (1956), § 742, b.

16. Как это часто бывает, наиболее объективным представлением данных является представление А. А. MACDONELL, *Vedic Mythology*, 1897, §§ 26 и 27.

17. ["А. é." и "А. b." обозначают двух животных:] VII, 35, 13 (гимн *ṣám*): А. é. (квалифицированный *devāḥ*), А. b., океан, *ApāṁNāpāt*, *Prṣṇi*; но VI, 50, 14: А. b., А. é., земля, океан, все боги; II, 31, 6, не учит ничему в этом отношении: А. b., А. é., *Trita*, *Rbhukṣan*, *Savitr*, *ApāṁNāpāt*.

18. Солнце: *Nirukta*, 12, 29; "огонь в форме солнца": комментарий к тексту *Taittirīya Brāhmaṇa*, который сейчас будет процитирован (изд. *Bibl. Indica*, III, p. 314).

19. *Aja ekapād ud agāt purastād / viṣvā bhūtāni pratimodamānaḥ / tasya devāḥ prasavaṁyanti sarve /... antarikṣam aruhad agaṁdyām*.

20. Переведено в А. WEBER, *Indische Studien*, I, 1850, pp. 90-97.

21. Об этимологии слова *naksatra* см. А. MINARD, *Trois problèmes...*, II, § 440, а, и J. DUCHESNE-GUILLEMIN, "Indo-Iranica, 5: av. ° *nakaθva*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X, 1942, pp. 930-931.

22. О злоупотреблении солнечными объяснениями Адити в Индии и у индианистов см. *Le Troisième Souverain*, 1949, pp. 12, 17; вся эта книга, а также *Les Dieux des Indo-Européens*, 1952, гл. II ("Les dieux souverains"), направлена на обоснование совершенно иной интерпретации.

23. Жена бога Рохита, "Красного", особого для *Амхарва-веды*, которого мы также иногда слишком поспешно делаем солнцем.

24. Более того, можно задаться вопросом, не относится ли выражение "взошел на востоке", примененное к Арьяману и Рохи, в этих двух случаях, помимо божества, к ночному восходу астеризма, которому он покровительствует: в стихе Митры о созвездии Анурадха, а не о боге, говорится в тех же выражениях: *citraṁnakṣatram udagāt purastād*. Если бы это было так, то текст *Taittirīya Brāhmaṇa* перестал бы быть даже "солнечным".

25. "Индийский бог Аджа Экапад, одноногий козел", *Journal of the American Oriental Society*, LIII, 1933, pp. 326-334.

26. "Я думаю, что, возможно, ведийский бог *Pūṣan*, бог, которого называют сияющим и который является мужем солнечной девы *Sūryā*, бог, который хранит скот, который является стражем дорог и вызывается как проводник, бог, чья колесница запряжена козлами и кому посвящается козел, первоначально был тем же богом, что и Аджа Экапад, дух растительности, отождествленный с солнцем и зачатый в форме козла".

27. "Два индийских имени для бога солнца", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII, p. 456, используя *Махабхарату*, XII, 13 906-13 907. М. Дюмон собрал воедино историю из коллекции *Vikramādityacarita*, которая действительно является прекрасной солнечной сказкой - но все это литературно.

28. "Рохита произвела небо и землю; там Парамеṣṭин протянул нить (жертвоприношения); на эту [нить] опирался Аджа Экапада, он укрепил небо и землю своей энергией" (В. ГЕНРИ, Париж, 1892-1896). "*Рохита произвела небо и землю; там Парамеṣṭин (владыка на вершине) протянул нить (жертвоприношения). Там Аджа Экапада (одноногий козел, солнце) закрепил себя; он сделал твердыми небеса и землю своей силой*" (M. BLOOMFIELD, Oxford, 1897). "*Румяный породил небо и землю; там самый возвышенный протянул линию; там был поддержан одноногий козел; силой он укрепил небо и землю*" (W. D. WHITNEY, Cambridge, Mass., 1905).

29. Эти два имени были также даны двум Рудрам и, как прозвища, применялись к Чиве.

30. *Arische Urzeit*, 1910, pp. 147-163 ("der Polarstern").

31. *Vedische Mythologie*, II, 2^e edition, 1929, pp. 306-307: "*Auffallend ist, dass er [= Aja ekapād] öfter unter dem Ahi budhnya angerufen wird. Is er ein Gegensatz zu ihm? Brunnhofer's Ansicht, dass er der Polarstern sei, scheint mir noch nicht so von vornherein abzuweisen, wie es geschehen ist.*"

32. I, 67, 5; VIII, 41, 10; X, 82, 6.

33. *Träger* или *Stützer* или *Bewahrer*. См. [текст выше](#). Эта квалификация применяется к различным богам, рассматриваемым как создатели или хранители мира: трижды к Соме (в IXth книге; ср. трижды синонимичное выражение *dharúṇo diváḥ*, квалифицирующее Сому), дважды к Савитре, один раз к Индре, один раз (во множественном числе) к Адитье. Дважды (здесь и во множественном числе, X, 60, 10) выражение не связано с каким-либо конкретным богом и поэтому должно иметь более буквальное значение. В обоих случаях, поскольку это перечни божественных имен, можно было бы подумать о том, чтобы построить "небожитель(и)" как приложение к имени, которое предшествует или следует (здесь к Аджа экападу, там к Рбху); но кажется, что в этих списках каждый термин образует автономную единицу.

34. Ср. также об Индре и Соме, *Атхарва Веда*, VI, 72, 2: "Ты поддерживал небо подпоркой (*úpa dyāṁskambháthu skámbhanena*), ты широко раскинул мать-землю".

35. Астеризм Козы образован из α и, вероятно, ζ Пераса; астеризм Змеи - из α Андромеды и γ Пераса: E. BURGESS, "Translation of the Sûrya-Siddhânta", *Journal of the American Oriental Society*, VI, 1860, pp. 342-343; уже идентифицирован (1807) H. COLEBROOKE, "On the Indian and Arabian Divisions of the Zodiac", *Miscellaneous Essays*, II, 1837, p. 343.

36. *Mahābhārata*, V, 3896-3899; два регента здесь названы одним словом, во множественном числе инструментально, *ajaikapādahirbradhnaḥ*.

37. Так остяки Энисея видят Лося в нашей Большой Медведице: четыре главные звезды - это ноги; три другие - три охотника, "тунгус, остяк, русский; поэтому они добавляют три звезды перед созвездием, чтобы изобразить нос и уши животного" (HOLMBERG, "Valhall...", p. 348, n. 1, после В. Я. Анучина). Одинокая нога ведийского Козла может быть интерпретацией выравнивания звезд в созвездии, которое он обозначал; но сибирская фигурка орла-полярной звезды, упомянутая выше, стр. 193, n. 4, может также предложить очень простое

объяснение этой "одинокой ноги", если, как это вероятно, ведийские и доведийские индийцы материализовали, вырезав из дерева, "опору неба" и ее высшие аксессуары.

38. *The Kafirs of the Hindu-Kush*, 1896, p. 386.

39. Диалектные формы этого названия - *kati Disāri*, *Dissaune*, *prasun Disnī*; ср. *ashkun dāsāni* "орпех [?]": Georg MORGENSTIERNE, "The Language of the Prasun Kafirs", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, XV, 1949, p. 283.

40. ROBERTSON, *op. cit.* (n°39, конец): pp. 382-383.

41. Г. Моргенштерн, цит. произведение, стр. 283.

42. Георг МОРГЕНШТЕРН, "Некоторые мифы и гимны кати", *Acta Orientalia*, XV, 1956, pp. 161-189, приводит несколько иной вариант, без древесного пролога, рождения Багишта (pp. 167-168) и краткое описание Нирмали (pp. 175-176); в этих ценных текстах также фигурируют Судем и Дизари. Другой миф, кратко изложенный Робертсоном (ROBERTSON, *op. cit.* p. 388), говорит об огромном злом змее, но он не имеет никакого отношения к Древу.

Балдерус и Хётерус

Нижеследующее исследование было впервые опубликовано под названием "Хётерус и Бальдерус" в немецком журнале *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (Tübingen, vol. LXXXIII, fasc. 3, 1962, pp. 259-270) и посвящено великому немецкому ученому Отто Хёфлеру по случаю его шестидесятилетия, 1st мая 1961 года. (Предисловие к статье заканчивалось напоминанием о том времени, когда, "оба читатели Упсальского университета и оба занятые скандинавскими богами", автор и посвящаемый встретились "в одних и тех же тупиках трехмерного лабиринта, которым является несравненная Каролина Редивива").

Она была переиздана в качестве приложения к *Du mythe au roman* (1970, pp. 159-172) с небольшими изменениями и рядом важных модификаций: введение было полностью переработано; добавлены три разработки, первая из которых содержит цитаты из глав xi и xv *Gylfaginning* и комментарии к ним (здесь pp. 206-208), второе соответствует параграфу I e) об изобилии воды (здесь с. 209), а третье - параграфам 3) и 4) последней части (здесь с. 216-220).

Именно этот вариант 1970 года мы сохранили для настоящего тома с учетом исправлений, внесенных при переиздании работы в 1983 году.

Отто Хёфлеру

Огромная мифическая конструкция, покоящаяся на хрупких плечах "Бальдера Прекрасного", безусловно, является одним из древнейших элементов скандинавской мифологии ¹. Каждое поколение, разумеется, несколько ученых обрушиваются на него с критикой: эта игра может продолжаться очень долго, она теперь неуязвима даже для омель ². Но факт остается фактом: игра продолжается. Одни упорно продолжают видеть в ней влияние христианского или иранского фактора. Другие разрушают ее, оспаривая либо то, что роль Локи в ней "древняя", либо то, что связь между убийством Бальдра и "Сумерками богов" - ментальная. При всех этих нападках страницы, посвященные Бальдерусу в третьей книге Саксо, считаются неисчерпаемым арсеналом. И почему же?

Помимо того, что Бальдерус у Саксо изображен как викинг, жаждущий сражаться, что не очень существенно, поскольку это относится почти ко всем мифическим персонажам, героизированным в *Gesta Danorum*, различия между его приключениями, судьбой, самим характером и характером бога Бальдра настолько велики, что поначалу мы склонны признать, что это не так. Различия между его приключениями, судьбой, самим характером и характером бога Бальдра, как он изображен в эддических поэмах и у Снорри, настолько велики, что поначалу мы склонны признать существование двух независимых традиций, сформировавшихся в двух разных странах или средах, короче говоря, двух теологий, в которых бог предстает несовместимыми фигурами и играет несовместимые роли. Это дало бы нам редкое преимущество: внешнее средство контроля над традицией двух Эдд или, по крайней мере, уверенность в том, что "эддическая версия" не была единодушной, а была всего лишь одной "интерпретацией" или "конструкцией" среди других, несомненно, поздних, основанных на мифических данных, которые мы вправе считать более грубыми и изменчивыми. В частности, поскольку имя Локи не фигурирует в повествовании "Геста", а смерть Бальдеруса ни в краткосрочной, ни в долгосрочной перспективе не приводит ни к чему, что можно было бы считать героической космической катастрофой, Снорри и Саксо охотно противопоставляются по этим двум пунктам, но не для того, чтобы поставить их спина к спине, а чтобы поставить Снорри, одного Снорри, на покаяние.

Мы, конечно, ошибаемся, и не только по этим двум пунктам. Все "оригинальности" Сакса можно отнести к сугубо личному процессу литературной транспозиции, ориентиры которого мы можем распознать в свете прецедента, созданного "Сагой о Хадингусе".

Вот описания, данные Снорри (*Gylfaginning*, главы XI и XV, издание Финнура Йонссона, стр. 29-30 и 33):

XI. Еще один сын Одина - Бальдр, и о нем нельзя сказать ничего, кроме хорошего. Он самый лучший, и все его восхваляют. Он так прекрасен внешне и так светел, что от него исходит свет; и есть цветок, такой белый, что его сравнивают с ресницами Бальдра; это самый белый из цветов - и из этого вы можете понять, какова красота Бальдра, как волос, так и лица. Он мудрейший из эсиров, искуснейший в речах и наиболее склонен к милости. Но есть у него

такая черта характера, что ни одно из его суждений не может быть применено. Он живет в месте под названием Брейдаблик, которое находится в небе. В этом месте не может быть ничего нечистого.

XV. Ходр - имя одного из эсиров. Он слеп. Он также силен. Но боги предпочли бы, чтобы нам никогда не пришлось давать ему имя, ибо дело его рук надолго останется в памяти богов и людей.

Вот краткое изложение события, описанного в главах XXXIII-XXXV (изд. цитируется, с. 63-68).

Бальдру снились угрожающие сны (см. "*Бальдрс драумар*" в "*Эдде*"), и, посоветовавшись с богами, Фригг, жена Одина и мать Бальдра, заставила все во Вселенной - животных, растения, металлы, камни, болезни - поклясться не причинять ему вреда. Вооружившись этим заверением, эсиры устроили своеобразную игру, на которую Бальдр любезно согласился: на площади *Хинга* они собрались вокруг юного бога и били его, бросая в него всевозможные снаряды, но ничто не причиняло ему вреда.

Но Локи, приняв облик женщины, приходит к Фригг и хитростью заставляет ее открыть роковую тайну: она поклялась избавить Бальдра от всего на свете, но пренебрегла омелой, которая слишком очевидно безобидна. Локи поспешно сорвал веточку омелы и вложил ее в руку слепого Ходра, печально стоявшего в стороне; затем он направил слепца к цели, Ходр ударил по омеле, и Бальдр упал замертво.

Это было время безмерного траура. Один, ведающий судьбами, скорбит больше всех остальных. Посланец, отправленный к богине-тюремщице мертвых, возвращается с посланием, которое дает надежду: она освободит Бальдра, если все в мире, без исключения, будет плакать о нем. И вот все сущее начинает плакать, говорит Снорри, - люди, животные, земля, камни, деревья и весь металл, "как вы, должно быть, видели, что эти вещи плачут, когда выходят из мороза и попадают в сильный жар". Но Локи, приняв облик ведьмы, отказывается плакать, и Бальдр остается среди мертвых до Сумерек богов.

Такова традиция, переданная Снорри для использования исландскими скальдами и филологами, их прозаическими наследниками: она, несомненно, представляет собой скандинавскую вульгату. Роман, написанный Саксо для своего принца, совсем другой.

Прежде всего, о персонажах. Поскольку Локи не появляется как таковой, два главных героя, несущих полную ответственность за свои действия, - это Бальдр и Ходр (древнеирландское *Hrōdr*) под именами Бальдерус и Хётерус. Более того, "хорошая роль" и "плохая роль" поменялись местами. Бальдр у Снорри вызывает полное сочувствие, и хотя его *подручный* Ходр в наших глазах не виновен в убийстве, в котором он, слепой и направляемый, был лишь орудием, тем не менее он "роковой" персонаж, которого, по словам Снорри, эсиры предпочли бы не видеть. Бальдерус же, напротив, совершенно несимпатичен. Ревнивый, провокационный, беспринципный, он все делает неправильно (III, II, 4: *infestissimo odio dignum*) и, более того, в своем поражении он смешон (III, II, 11: *Balderus ridiculus fuga*). Позже, когда Хётерус, которого он преследовал и чью прекрасную девушку пытался украсть, одерживает над ним победу в бою и в конце концов убивает его, мы испытываем удовлетворение и облегчение, как в романе, когда хороший парень наказывает плохого парня.

Как Saxo относится к истории Снорри? Равновесие было достигнуто давно:

1) Что касается Балдеруса:

а) Бальдерус убит Хётерусом (III, III, 7) так же, как Бальдр убит Ходром, несмотря на неуязвимость, которая защищает его от любого оружия, кроме одного - меча, взятого Хётерусом у Мимингуса по совету Геваруса (III, II, 5 и 6) вместо палочки омелы, вложенной в руку Ходра Локи. Однако следует отметить, что ни это оружие, ни эта неуязвимость больше не упоминаются в самой сцене убийства, и что превосходство Хётеруса объясняется исключительно тем, что он смог украсть и съесть магическую пищу, предназначенную для Балдеруса.

б) Непосредственно перед смертью, но уже после смертельной раны, Бальдерусу снится предчувствие, о котором Сакс упоминает в двух строках и которое напоминает о теме, иначе расположенной, о *Бальдерусе Драумаре*.

в) Бальдерус сохранил гражданский статус Бальдра: как сын Отинуса, он - *семидеус*; у Сакса это единственная причина его неуязвимости, тогда как у Бальдра - следствие клятвы, которую требовала от него Фригг, его мать. Это божественное происхождение дает ему военную поддержку богов (III, II, 10), тогда как у Снорри, где все происходит без битвы, он пользуется только их сочувствием; затем, как и в скандинавской традиции, это дает ему чудесного мстителя (III, IV).

г) Хотя Бальдерус уже не является любимым мужем Нанны, как Бальдр, он по-прежнему питает к ней глубокую страсть.

д) Обилие воды со значением слез, которая льется из всей земли, из всех предметов после смерти Бальдра и которая должна стать средством его воскрешения, похоже, использовано Саксом в совершенно ином контексте, сведенном к форме одного из самых обычных чудес: это живой Бальдерус принес столь необходимую воду (III, II, 12).

Балдерус, одержав победу, желая оживить своих воинов, измученных жаждой, благотворным действием своевременной волны, глубоко расколол землю и открыл в ней путь новой воде, *novos humi latices terram altius rimatus aperuit*. То тут, то там армия ловила вырывающиеся наружу ручьи, *erumpentes scatebras*. Считается, что след этого события, о котором давно свидетельствует название места, до сих пор не исчез, хотя источник перестал *течь*³.

2) Что касается Ходра:

Как мы только что видели, Хётерус убивает Бальдера в условиях, которые лишь отчасти совпадают с условиями убийства Бальдра Ходром. И это все. Исчезла главная черта Ходра: Хётерус не слеп и, хотя и принимает советы, тем не менее полностью контролирует свои действия. Что касается связи между *арканом*, *перитией*, которой он овладел в юности, помимо многих других занятий (в частности, плавания, борьбы: III, II, 1), и орудием убийства Бальдра (ветка омелы, которую Локи заставил бросить в него слепого Ходра), то это, безусловно, следует оставить на сообразительность Пауля Херрманна (*Kommentar*, 1922, p. 204).

Эти сохранившиеся элементы, некоторые из которых напоминают окаменелости, невелики по объему и даже по значению в сюжете романа Саксо. К ним добавляется то, что можно назвать инвертированными элементами, и все они инвертированы в одном и том же смысле; под этим я понимаю некоторые черты, характерные для Бальдра у Снорри, которые Саксо сохранил, приписав их не Бальдерусу, а его врагу Хётерусу или союзнику Хётеруса. Три из этих переносов давно признаны:

а) Если Балдерус воспылал любовью к Нанне, то эта любовь и возмутительна, и несчастлива (III, II, 3 и 9). Разделенная любовь - между Хётерусом и Нанной, и именно Хётерус, победив Балдеруса, женится на Нанне (III, II, 11).

б) Чудесное кольцо Драупнира играет важную роль в скандинавской легенде о Бальдре: Один кладет его на костер своего сына, который берет его с собой в мир иной, а затем возвращает отцу, наделив новым магическим свойством - каждые девять ночей выделять золото. В романе "Бальдерус" это кольцо снова находят, деформированное в *армиллу*, обладающую таинственным свойством "увеличивать богатство своего владельца" ⁴, но получает его не Бальдерус, а Хётерус, причем при совершенно других обстоятельствах: Он отвоевывает его у Мимингуса одновременно с мечом, единственным оружием, способным убить Балдеруса, и оба талисмана соединяются (*ita armillam ensemque in expedito fore, quorum alterum opum, alterum belli fortuna comitaretur*, III, II, 5 и 6).

в) Пышные похороны Бальдра, его кремация на лодке, подробно описанные Снорри и известные в северной поэзии, *приписываются* ⁵ союзнику Хётеруса (III, II, 11), убитому в великой битве, которую тот вел против Бальдера и его союзников, Отинуса, Торо, всех богов; однако они были искажены в том смысле, что прах покойника в конце концов помещается в курган.

Эти инверсии указывают на один из приемов Саксо: равнодушный и, несомненно, закрытый для прежней теологической ценности использованных им историй и богов, которых он превратил в героев, датский писатель бессовестно расчленил их и перекомпоновал по-своему. Я намерен показать, что, помимо трех общепризнанных инверсий, существует еще несколько других с тем же смыслом, то есть Хётерус по-прежнему является бенефициаром за счет Балдеруса.

1) Снорри определяет характер Бальдра тремя словами: "Он мудрейший из эсиров (*vitrastr ásaanna*), искуснейший в речи (*fegrst talaðr*) и наиболее склонный к милости (*líknsamastr*)". Теперь у Саксо два последовательных и симметричных абзаца (III, II, 7 и 8) призваны ярко продемонстрировать эти два последних качества Хётеруса и объяснить, как они обеспечили ему двух главных союзников в борьбе с Балдерусом.

а) (§ 7) Как только Хётерус отвоевал у Миминга столь же чудесные *ensem* и *armillam*, саксонский король Гельдерус хочет завладеть ими. Он нападает на флот Хётеруса, но терпит поражение и капитулирует. Как отреагировал Хётерус на такую нескромную агрессию? "Он встретил его с самым дружелюбным лицом и самыми доброжелательными словами и стал его полным победителем не менее благодаря своей человечности, чем мастерству военной тактики" (*quem Høtherus amicissimo vultu benignissimoque sermone exceptum non minus humanitate quam arte perdomuit*). В этих выражениях (*amicissimo vultu benignissimoque sermone, humanitate*) подробно описывается отношение человека, готового проявить милосердие, готового к примирению, выраженное прилагательным *líknsamr*.

б) (§ 8) Сразу же после этого (*ea tempestate*) Хётерус оказывает услугу Хельго, королю Халогии, который добивается руки Торы, дочери Гусо, короля финнов и бьярмов. Страдая дефектом речи, который был неприятен даже его друзьям, Хельго послал несколько *легатов* к Гусо, нарушив обычай, согласно которому молодые люди сами делают предложения, но финн надменно отказался. Тогда Хельго, зная ораторские способности Хётеруса, умоляет его о помощи (*Høtherum, quem politioris facundiæ noverat, suis favere studiis obsecrabat*). Хётерус

соглашается, едет к Гусо и говорит с ним так хорошо, что тот полностью меняет свое расположение (*cumque pro Helgone per summam eloquii suavitatem egisset, refert Guso mentem filiæ consulendam, ne quid contra nolentem paterna videretur severitate præsumptum. Accersitamque, an proco allubesceret, percontatus annuentis Helgoni nuptias pollicetur. Igitur Høtherus obseratas Gusionis aures ad ea, quæ precabatur, exaudienda rotundæ volubilisque facundiæ dulcedine patefecit*). Настойчивость писателя - достаточное доказательство того, что он хочет подчеркнуть красноречие и успехи Хётеруса: он делает это как путем прямого утверждения, в гиперболических выражениях, напоминающих глоссы к *первому талару* Сноппи (*politioris facundiæ; per summam eloquii suavitatem; rotunda volubilisque facundiæ dulcedine*), так и путем противопоставления, путем создания странной фигуры персонажа *tanto oris vitio obsitus erat, ut non solum exteris, sed etiam domesticas aures erubesceret*.

Эти два парных абзаца - откуда Сакс взял материал и [имена6](#) - имеют, таким образом, определяющее значение и показывают в короткой драме и короткой комедии, которые одинаково приятны, как Хётерус умел завоевывать людей двумя особыми качествами, двумя из трех качеств, в которых, согласно скандинавской традиции, преуспел Бальдр. Третье качество, мудрость, проницательность, *vitrastr*, также принадлежит Хётерусу от одного конца романа до другого, но, будучи менее особенным, не породило параграфа, параллельного двум другим.

Еще один переход от Бальдра к Хётерусу можно наблюдать в другом второстепенном эпизоде романа. Это уже не черта характера, а сцена, важная пружина мифа о Бальдре.

2) Перед своей трагической смертью Бальдр, сохранивший свою неуязвимость, наслаждался красочной игрой. На площади, где эсиры обычно проводили более серьезные собрания, они буквально забрасывали его всевозможными снарядами, и он позволял им это делать: "Бальдр и эсиры развлекались таким образом: он стоял на площади *хинга*, а все остальные либо стреляли в него, либо били мечами, либо бросали в него камни; но, что бы ни делали, он не получал никакого урона, и это казалось всем большой привилегией" (*pá var pat skemtun Baldrs ok ásanna, at hann skyldi standa upp á pingum, en allir aðrir skyldu sumir skióta á hann, sumir hoggva til, sumir beria grióti. En hvat sem at var gert, sakaði hann ekki, ok pótti þetta qllum mikill frami*).

Что осталось от всего этого в Саксо? Что касается Балдеруса, то ничего. Конечно, Балдерус, как я уже отмечал, в силу своей божественности (III, II, 5: *ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere*) также неуязвим, за исключением ударов одного *энсиса*. Однако в двух последующих случаях, когда Хётерус и Балдерус вступают в поединок, не упоминается ни эта привилегия, ни этот меч: ни в первой битве, из которой Балдерус выходит без славы, но невредимым, когда Хётерусу только что удалось сломать булаву Торо (III, II, 10); ни во второй встрече (III, III, 7), когда Хётерус наносит Балдерусу смертельную рану (*obvii sibi Balderi latus hausit eumque seminecem prostravit*); Конечно, в этом последнем случае ранить Балдеруса должен был меч, полученный от Мимингуса, поскольку только он был способен на это, но Саксо пренебрегает этой существенной деталью и явно уже не заботится о ней. Заметим мимоходом, что в другой форме неуязвимость перешла и к Хётерусу, который противостоит армии богов в *тунике*, которую ему подарили лесные *девы*, встреченные в начале его противостояния с Балдерусом (III, II, 10) (III, II, 4; ср. III, III, 4: *insecabilis vestis*).

В любом случае, неуязвимость Балдеруса, которой автор пренебрегает после того, как он о ней заявил, не порождает никакой сцены "безобидной бомбардировки", сравнимой со сценой Бальдра на *ping of the Aesir*, где его неуязвимость подтверждается. Однако среди

случайных, побочных приключений не Бальдера, у которого их почти нет, а Хётеруса, есть сцена, напоминающая эту бомбардировку, в которой выражения Сакса перекликаются с выражениями Снорри. Она происходит в уже упоминавшемся эпизоде, когда саксонский король Гельдерус, узнав, что Хётерус завладел мечом и браслетом Мимингуса, нападает на него со своим флотом, чтобы похитить эти драгоценные предметы (III, II, 7). Пока враг готовится, Геварус, который, по словам Сакса, был прорицателем и магом и который во всем этом деле, похоже, берет на себя часть роли [Локу7](#), вызывает Хётеруса и советует ему, когда на него нападут: *Gelderī iacula patienter excipiat, non ante sua remissurus quam hostem missilibus carere conspiciat*. Хётерус применяет эту тактику. Вот сцена:

Так, при первых атаках Гельдеруса он приказал своим людям держаться стойко и прикрываться щитами, утверждая, что только терпением они выиграют битву. Однако противник, поскольку его выстрелы не возвращались и он наносил их в своем крайнем нетерпении сражаться (*iisdemque per summam pugnandi cupiditatem effusis*), начал метать копья и мечи с тем большим рвением, чем более пассивно принимал их Гельдерус (*hoc avidius hastas ac spicula torquere cœpit, quo Høtherum in his excipiendis patientius segerere comperit*). Эти выстрелы, одни из которых попадали в щиты, а другие - в корабли, редко кого ранили, и большинство из них казались напрасными и безобидными (*quæ partim scutis, partim navigiis infixæ rarum dedere vulnus, complura innoxia ac frustra videbantur excussa*). Действительно, солдаты Хётера, выполняя приказ короля, отскакивали от своих тесных щитов *en tortue* (*siquidem Høtheri milites regis imperium exsequentes receptam telorum vim conserta clipeorum testudine repellebant*) и количество (этих пуль), которые, слегка задев щиты, упали в воду (*nec rarus quidem eorum numerus erat, quæ levi ictu umbonibus impacta fluctibus incidebant*).

План удался: после того как боеприпасы были безумно израсходованы, наступает очередь Гельдеруса и его семьи быть обруженными на врага: бессильный, он поднимает знак капитуляции, давая Хётерусу, как мы видели, возможность продемонстрировать свои "бальдерианские" качества *ликнсамастра*.

Комментаторы отмечают маневр и уловку, известные в других местах (но не имеющие ничего общего, несмотря на Софуса Багге, Фридриха Кауффмана и Пауля Херрманна, с обороной саксонского войска Челдрикуса *pri nemus Caledonis*: Geoffroy de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, IX, 3): 1) *Testudinem clipeorum conserere*, говорит Пауль [Херрманн8](#), присоединяется к выражению *at skjóta á skjaldborg*, примеры которого он находит в *Эгильс саге* и в *Flateyjarbók*; 2) что касается уловки сохранять свои ряды, пока враг не истощит свои, она встречается не только у *Форнманна Сёгура*, но и у самого Сакса, в романе первого Фротто (II, III, 1). Вот этот отрывок:

Его первая морская битва состоялась с фризским викингом Витто. В этой схватке он приказал своим спутникам выдержать первые атаки противника пассивно, используя против них только свои щиты, и не стрелять до тех пор, пока не убедятся, что ливень вражеских шестов полностью исчерпан. Фризийцы с тем большим энтузиазмом пускали стрелы, что датчане были более терпимы, а Вито объяснял пассивность Фрото его стремлением к миру. Затем раздался громкий трубный клич, и они с огромным треском метнули свои копья. Поскольку у неосторожных врагов не было резерва, они были ошеломлены датчанами и побеждены.

Поучительно сравнить это описание с описанием в третьей книге романа Балдеруса. Уловка короля Фрото представлена как с точки зрения ее физического механизма, без упоминания о большем или меньшем ущербе, нанесенном *пациентам* баллистой врага, так и с точки зрения ее психологического механизма, который заключается в том, чтобы заставить врага

поверить, чтобы он растратил свои силы, что датчане деморализованы (*patientiam a pacis cupiditate profectam*). Эпизод с Хётерусом и Гельдерусом также дает эти физические и психологические указания, что вполне естественно, поскольку речь идет о той же уловке и отчасти в тех же выражениях (III: *hoc avidius hastas ac spicula torquere coepit [Gelderus] quo Høtherum in his excipiendis patientius se gerere comperit*; cf. II: *quæ tanto a Frisis avidius emissa quanto a Danis tolerabilius excepta*); но автор добавляет еще одну деталь, полностью отсутствующую в повествовании второй книги; он с удовольствием показывает не только растрату вражеских боеприпасов, но и их неэффективность: *rarum dedere vulnus, complura innoxia ac frustra videbantur excussa*;... *nec rarus quidem eorum numerus erat, quæ levi ictu umbonibus impacta fluctibus incidebant*. Таким образом, армия Хётеруса неуязвима, а удары, которые она наносит, падают без вреда и напрасно. Не очень ли мы близки к игре в тузы на конях? У меня сложилось впечатление, что Саксо хотел в романе Бальдеруса сохранить сцену бомбардировки, полученную без риска и ущерба. Для этого он перевел эту бомбардировку-игру в военные термины, сведя ее к самому близкому типу действий викингов, к военной хитрости, которую он объединил с маневром *testudo*. Результат - впечатляющая виртуальная неуязвимость Хётеруса и его армии под обстрелом. Я не думаю, что это совпадение, что эта сцена (единственный раз, когда Саксо упоминает маневр *testudo*) вставлена в роман "Бальдерус" в пользу Хётеруса, который, как мы теперь знаем, присвоил себе многие элементы скандинавского Бальдра.

3) Важным моментом в рассказе Снорри является всеобщее страдание народа эсиров при известии о смерти Бальдра, пустота, которую эта смерть открывает для них, чувство нехватки, которое про воцаряет их трогательные усилия вернуть Бальдра из другого мира. И не менее важной чертой характера Бальдра, его *náttúra*, по словам Снорри, является то, что ни одно его суждение не может устоять, не может быть исполнено, *þri engi má haldast dómr hans*. Эта сцена и эта черта характера объединяются и переосмысливаются в земных терминах, опять же в пользу Хётеруса, в единственном эпизоде (III, III, 3).

Однажды, потерпев поражение от Балдеруса, Хётерус исчезает, словно покидая этот мир, оставляя после себя тяжело ощутимую *пустоту*⁹.

Проведя там зиму [= в Ютландии], он вернулся в Швецию один, без соратников. Он созвал великих деятелей, *магнатов*, и сказал им, что с него довольно света и жизни, *lucis ac vitæ pigere*, после неудач, которые дважды нанес ему победоносный Балдерус. Он поприветствовал их всех, а затем, пройдя окольными путями по труднодоступным местам, отправился исследовать области, чуждые человеческой деятельности, *expertes humani cultus*... Раньше у него был обычай сообщать свои суждения с вершины холма людям, которые с ним советовались. Поэтому те, кто отправился туда [впоследствии, не зная о его исчезновении], обвиняли короля в инертности, *regis inertiam causabantur*, и упрекали его отсутствие самой суровой критикой.

И именно тогда, после скитаний по отдаленным землям и прохождения *insuetum mortalibus pectus*, он встречает трех *девственниц*, которые оснащают его и придадут ему мужества.

Здесь исчезновение столь же полное, как и в рассказе Снорри, но временное, из мира людей, но не из "этого мира", и вызывает не слезы, а упреки. С другой стороны, неожиданное упоминание "привычки" Хётеруса выносить решения, *scita depromere (scita: dómr)*, в тот самый момент, когда он становится неполноценным в этой должности - здесь не природной, а случайной, добровольной и временной, как и исчезновение, следствием которого она является, - лучше всего объяснить как "историзированную" копию злополучной *náttúra*,

сделавшей бесполезными решения Бальдра: Саксо в той же сцене, связывая два ключевых слова (*inertia, absentia*) и заменяя вину на сожаление, объединяет причины для печали, которые Бальдр дал людям Эсира: неэффективность его суждений при жизни и его исчезновение.

4) Последняя черта Бальдра, кажется, встречается у Саксо, переосмысленная и приписанная Хётерусу (III, II, 5-6).

Геварус, благожелательный советник, немного колдун, унаследовавший от Локи роль *ráðbani* в сказании Снорри, рассказывает Хётерусу, что в мире есть только один меч, *ensis*, способный убить Балдеруса, и что этот меч принадлежит "сатиру" Мимингусу, как *u armilla*, талисман богатства. Завоевать его - задача не из легких. Сначала нужно добраться до далекой страны, где живет Мимингус, за бескрайние земли, где царит сильный холод, что можно сделать, говорит Геварус, взяв в упряжку северных оленей. Затем сатира нужно схватить и заставить отдать предметы, меч и браслет: знакомая тема на Севере, как это было у греков и римлян. Но здесь тему поднимает деталь, маневр, который неясен и который позже, при исполнении плана, будет представлен несколько *иначе*¹⁰. Вот совет Геваруса Хётерусу - в косвенном стиле.

Когда он придет туда [= к жилищу Мимингуса], пусть поставит свою палатку, расположив ее по отношению к солнцу так, чтобы на нее падала тень от пещеры, где живет Мимингус, но сама она не отбрасывала тени на пещеру, чтобы сатир, пораженный необычной темнотой, не испугался и не отказался выйти.

Хётерус прибыл на место, разбил палатку, как положено, и провел несколько дней и ночей без сна, охотясь днем и размышляя ночью. И вот что из этого вышло:

Однажды ночью, когда он постоянно бодрствовал и боролся с беспокойством, тень сатира пришла к его палатке. Он ударил его копьем, сбил с ног и, прежде чем он смог убежать, схватил его и заковал в цепи.

Таким образом, маневр основан на взаимодействии света и тени, чтобы либо не насторожить сатира, либо насторожить его нападающего. От Мюллера до Херрманна комментаторы пытались понять механизм, отмечали противоречия (палатка должна быть расположена по отношению к солнцу, но захват происходит именно *pernox*) и, наконец, сдались. Как уже не раз случалось, когда он переносил и секуляризировал мифические или ритуальные черты, похоже, Саксо не представлял себе того, что описывал. Что же здесь может быть мифическим - ведь ритуальная особенность исключена? Мы должны снова спросить Бальдра.

Седьмое божественное жилище, то, которое Бальдр построил для себя, названо в строфе 12 "Гримнисмаля" и повторено в "Гюльфагиннингге": *Breiðablik*, "Широкое сияние". Это может означать только одно: это жилище великолепно по своей природе и распространяет свое сияние далеко и широко. Это чудесное свойство жилища, необходимое для его названия, не могло быть применено как таковое к жилищу, постоянному или временному, вождя викингов, будь то Бальдерус или, по переводу, Хётерус. Поэтому он был спущен на землю с небес. В нем больше нет ничего чудесного, и это результат человеческого расчета. Жилище, чей блеск повсеместен, заменено шатром, который, благодаря умелой (и менее умело описанной) ориентации, никогда не отбрасывает тень на ту сторону, где это важно, чтобы ее не было.

Но у Снорри яркость жилища Бальдра (существительное среднего рода *blik* - "nitor") сочетается с ослепительной белизной самого обладателя: Бальдр так ярок, *bjartr*, что излучает свет, *svá at lýsir af honum* - и есть полевой цветок, самый белый, *hvítast*, такой белый, *svá hvítt*, что его сравнивали с ресницами Бальдра. Эта черта тоже не могла быть приписана человеку. Поэтому Саксо перенес его: этот *нитор* теперь прикреплен не к телу, а к предмету чудесного снаряжения. От группы чудесных женщин, которых он встречает, Хётерус - опять же, не Балдерус - получает необычайно блестящую сбрую: *Eædem namque nymphæ accurati nitoris cingulum potentemque victoriæ zonam clementi benignitate ei largitæ sunt* (III, III, 6, конец). Это *accurati nitoris cingulum* не имеет прямого мифологического прецедента, тогда как *potens victoria zona* взято из гардероба Тора и встречается, как правило, в ферейских балладах; с другой стороны, *nitor*, применяемый к оружию, редко встречается у [Саксо11](#) и поэтому имеет некоторые шансы быть значимым здесь.

Этой строкой мы исчерпали как материал заметки Снорри о Бальдре, так и основные эпизоды его жизни: они были систематически перенесены в рассказ о его противнике и убийце, Хётерусе. Просветившись таким образом относительно одной из процедур Саксо, мы можем вернуться к Бальдру и исследовать, чем датский ученый заменил все то, что он извлек из его персонажа, чтобы создать Хётеруса. По правде говоря, он заменил очень немного: у Бальдеруса гораздо меньше приключений, чем у Хётеруса, который стал настоящим героем романа; но та небольшая добавка, та небольшая компенсация, которую получил Бальдерус, имеет единственное и ясное происхождение: Саксо опирался на мифы о Фрейре. Это не новое предложение, и Пауль Херрманн, вслед за другими, хорошо его сформулировал, но он тут же отвергает его с помощью аргументов, типичных для своего времени и разрушающих наши рассуждения о Хётерусе. По сути, это вопрос двух особенностей.

1) То, как Бальдерус влюбляется в Нанну и угасает от своей угасшей страсти, очень напоминает начало "*Скирнизмаля*", так же как речь, в которой Нанна уклоняется от его просьбы, напоминает в том же "*Скирнизмеле*" главную причину, по которой Герд отказывается принять просьбу Фрейра. В "*Скирнизме*" 6 сам Фрейр, чьи волнения тревожат всех вокруг, рассказывает слуге, по какому случаю он видел Герд:

В вольерах Гимира я увидел гуляющих

молодая девушка, в которую я влюбился;

Его руки сверкали, и в их сиянии отражались

весь воздух, и волны...

В "Саксо", III, II, 3, именно так вспыхивает страсть Балдеруса:

Случилось так, что Балдерус, сын Отина, был потрясен видом тела Нанны, когда она купалась, и его охватила любовь, не знающая границ. Сияние этого восхитительного тела обжигало его, а образ этой необыкновенной красоты воспламенял его сердце...

Пауль Херрманн возмущенно отказывается сравнивать эти два [текста12](#) : если целомудренные чувства Фрейра при виде Герд напоминают Фауста при виде Маргариты, то безудержная страсть Бальдеруса при виде Нанны в ванне напоминает чувственность библейских стариков при виде Сусанны или Давида, вожделеющего Вирсавию. Что касается меня, то я не вижу особой разницы: если Фрейр возбудился при одном только виде

обнаженных рук Герд, а Балдерус - при более полном виде Нанны в ванне, то это лишь вопрос обстоятельств, а страстный эффект был один и тот же.

С другой стороны, Герд, после того как ей пришлось уступить, использует особый аргумент, чтобы объяснить свой первоначальный отказ от Фрейра: он и она не одной расы (str. 37):

Однако я не думал, что когда-нибудь

люблю одного из Ванов!

Возражение вполне обоснованное, и его Фрейр предвидел с самого начала, когда сказал своему слуге (ст. 7):

Среди эсиров и альфилов нет ни одного, кто бы позволил

что мы двое [= Герд и я] едины.

Такова же ситуация между Бальдером, полубогом, и Нанной - не изящной дочерью великанов, как Герда, а женщиной; и когда Бальдер придет просить ее руки лично, она будет утверждать, чтобы отказать, что невозможно соединить бога со смертной женщиной и вообще соединить два существа, слишком разделенные порядком мира (III, II, 9 : *nuptiis deum mortali sociari non posse;... neque enim stabilem dissonis esse nexum;... supernis terrestria non iugari, quæ tanto originis intervallo discors rerum natura secreverit;... quod a divinæ luculentia maiestatis infinitum distet humana mortalitas...*).

Тем более вероятно, что Сакс выделил здесь *Skírnismál*, поскольку в конце романа о Бальдерусе, когда Отинус отправляется воспитывать из него мстителя, очевидно, использована другая часть той же эддической поэмы: Как Скирнир тщетно пытается завоевать Герд, предлагая ей драгоценности, затем угрожая ей мечом, и только заставляет ее сдаться, угрожая ей страшным магическим заклинанием, так и Отинус тщетно пытается соблазнить Ринду военными подвигами, затем драгоценностями, затем снова (несомненно, неуклюжее переложение) военными подвигами, и достигает своей цели, только сведя ее с ума [заклинаниями](#)¹³.

2) Конец III, II, 12 напоминает о ритуальных поездках ванских богов в повозке и, в частности, о поездке бога Фрейра в сопровождении его жрицы, описанной в [эпизоде Хельминга](#)¹⁴ Гуннара :

Страдая по ночам от постоянных волнений, вызванных явлениями, которые принимали облик Нанны, Балдерус заболел настолько, что уже не мог ходить. Поэтому он привык путешествовать только в двуколке или повозке (*quamobrem biga redave emetiendorum itinerum consuetudinem habere cœpit*): сила охватившей его любви каким-то образом довела его до крайней слабости. Он чувствовал, что ничего не получил от победы, в которой не было Нанны.

Мотив романтический, но материальность фактов, тем не менее, точно такая же, как и в ритуальном шествии Фрейра *суэ доис*. Доказательство такого происхождения содержится в тексте сразу же после этого, в параграфе 13. Не имея отношения к сюжету романа и, напротив, прерывая его так, как он делал это неоднократно, в частности, в двух мифологических экскурсах в [романе Хадингуса](#)¹⁵, Саксо продолжает это предложение:

Фрё, князь богов (*Frø quoque, deorum satrapa*), поселился неподалеку от Упсаля и заменил старый тип жертвоприношения, практиковавшийся многими народами и поколениями,

зловещим и ужасным *лиаком*. Осмелившись приносить в жертву людей, он совершил позорные жертвоприношения богам.

Упоминание о другом ритуале Фрейра из Упсаля, очевидно, вызвано упоминанием ритуала катания на повозке, переданного Фрейром Балдерусу.

Таким образом, все в генезисе романа о Бальдере кажется простым и искусственным, по крайней мере, в том, что касается двух главных героев: изменения, неравномерно искусные, но последовательные, само накопление которых подтверждает, что в этом тексте нет подлинного варианта мифа о Бальдре, обусловлены тем, что по какой-то неизвестной причине Саксо хотел сделать Ходра-Хётеруса главным и сочувствующим героем и перенес на него суть Бальдра.

Однако у Саксо могло быть более богатое определение Ходра, чем то краткое, которое сохранил Снорри. Недавние сравнительные исследования позволили предположить, что этот несчастный слепой бог, чье единственное вмешательство в мифологию заключается в том, что он приводит к великой катастрофе божественной и космической истории, был также в более общем смысле богом или воплощением судьбы, и не столько *фатумом* с непостижимыми, но, возможно, провидческими решениями, сколько случайностью, "капризом вещей"; более того, его имя, которое правильно означает "военный риер", предполагает, что он был в основном озабочен опасной судьбой [войн16](#).

Будучи чисто эпическим персонажем, Хётерус, конечно, не мог нести этот тяжелый груз, но примечательно, что он несет его больше, чем Снорри, кажется, приписал Ходру. На самом деле Хётерус - единственный из героев Саксо, кто поддерживает тесные отношения со сверхъестественными существами, решающими судьбы сражений. Не менее двух раз, в начале и в конце своего соперничества с Балдерусом, он встречается с *девами* или *нимфами*, своего рода норнами, скрещенными с валькириями, от которых "зависит военная удача" [17](#). В III, II, 4 они представляются: *Illæ suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. Sæpe enim se nemini conspicuas præliis interesse, clandestinisque subsidiis optatos amicis præbere successus*. В III, III, 4, когда Хетрус рассказывает тем же *девам* о своих неудачах на войне, сожалеет о *gestarum infelicer rerum fortunam* и формально обвиняет их в недобросовестности и забвении своих обещаний, они отвечают, что, хотя он редко выходил победителем, он, тем не менее, нанес врагу потери, равные своим собственным, и что он устроил такую же большую резню, как и сам пострадал (*at nymphæ eum, quamquam raro victor exstiterit, æquam tamen hostibus cladem ingessisse dicebant nec minons stragis auctorem fuisse quam complicem*); Именно в этот момент они открывают ему средство победы над Балдерусом, так же как в первой встрече они уже дали ему *insecabilem vestem*. Это знакомство между Хётерусом и *девами* кажется мне продолжением древнего значения Ходра в теологии. Возможно, сюда можно добавить то, как в III, III, 1 он осознает и использует, чтобы стать королем Дании, *rerum beneficium, fortunæ beneficium* [cf. *quod vix spe complecti posset, casu sibi collatum dicebat*], а также, в III, III, 5, размышления о непостоянстве судьбы, которые заставляют его напасть на Балдеруса; не говоря уже о мече, который он вырвал у Мимингуса и который сопровождает *belli fortuna*.

Именно так, по-видимому, поступил Саксо со своим материалом. Не умаляя ценности его свидетельства, этот анализ позволяет согласовать его с рассказом Снорри, от которого, на

первый взгляд, оно так сильно отличается и который, после того как была распознана общая формула переложения, наоборот, подтверждает его в целом и в деталях.

В этом контексте два основных расхождения, о которых так много говорят критики, свидетельствуют об обратном. Локи, конечно, отсутствует под этим именем, но, смягчив его роль и обратив его к добру, Саксо перенес его в образ Геваруса, советника Хётеруса. Что касается эсхатологических перспектив, то Саксо, устранив их, ввел в роман Бальдеруса, сведя его к статусу эпизода, теомехии, в которой боги терпят массовое поражение, - ситуации, которая является исключением из Рагнарека. Эти две вольности, которые Саксо допускает по отношению к своей модели, того же порядка величины, что и те, что мы наблюдали в отношении главных героев.

1. Библиография Бальдра и Рагнарека огромна. Основные сведения приведены в последних учебниках: Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, pp. 214-238 (Бальдр), 392-405 (Рагнарёк); Werner BETZ, "Die altgermanische Religion", in *Deutsche Philologie im Aufriss*², 1957, col. 2502-2508 и 2521-2523. Мое мнение по этим спорным вопросам постепенно развивалось в первой и третьей частях книги "*Локи*", 1948 (немецкое издание с изменениями по этому вопросу, 1959), в третьей части книги "*Les Dieux des Germains*", 1959 ("Le drame du monde: Baldr, Hödr, Loki") и в первой части книги "*Mythe et épopée*", I, 1968, гл. vin ("Anéantissement et renaissance"), особенно с. 222-230. Е. М. MELETINSKIJ, *Edda i rannye formy eposa*, 1968, pp. 191-248, представил интересные замечания о Локи и Бальдре.

2. Я имею в виду попытку Aage Кабелла объяснить омелу в сказании о Бальдре ложным смыслом, *Balder und die Mistel* (в *Folklore Fellows Communications*, CXCVI, 1965).

3. Ср. также обильную воду, выходящую из кургана Бальдеруса, как защиту от грабителей могил, III, III, 8: Paul HERRMANN, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II: Kommentar*, 1922, pp. 216-217. См. черкесскую параллель к "слезам над Бальдром" в моей заметке "*Balderiana minora*", в *Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne*, 1964, pp. 70-72 [воспроизведено здесь, pp. 234-237].

4. P. HERRMANN, *Kommentar, op. cit.*, p. 221.

5. *Ibid*, p. 211.

6. P. HERRMANN, *Kommentar, op. cit.* pp. 208-215, со многими сомнительными сравнениями.

7. *Loki*, German ed., p. 101 [ср. 1986 French ed., pp. 108-109].

8. *Комментарий*, указ. соч. стр. 209, п. 1.

9. P. HERRMANN, *Kommentar, op. cit.* p. 229.

10. Там же, стр. 221.

11. В трех отрывках *nitor* применяется к *galeæ, arma, acumen*; в IV, VIII, 2, Frotho Vegetus предлагает Frogerus (сыну Othinus, и трехфункциональному!) обменяться оружием и местами; Frogerus, соблазненный *hostilium nitor armorum* (это оружие сделано из золота), достаточно неразумен, чтобы согласиться.

12. *Kommentar, op. cit.* p. 218.

13. *Myth and Epic*, I, *op. cit.* pp. 622-623 (и п. 1).

14. *Выше*.

15. См. *Du mythe au roman*, 2^e édition, 1983, chap. VI et VII.

16. *Миф и эпос*, I, *op. cit.* pp. 227-228.

17. P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.* pp. 218-219.

Balderiana minora

Впервые это исследование было опубликовано в 1964 г. в сборнике *"Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire"* (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 67-72).

Материал третьей части ("Плач по всем вещам и неудачное воскрешение Бальдра") был вновь использован в *Romans de Scythie et d'alentour* (1978, pp. 112-113). По этому же вопросу см. также различные издания книги *"Локу"*.

Вторую часть ("L'épisode de Hyrrokkin") см. также в этюде 62 ("Anchise foudroyé?") в *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985, pp. 151-161).

I. Кольцо, подаренное мертвым

Когда боги собирались поджечь погребальный костер Бальдра, Один положил рядом с [ним кольцо](#)¹ свое, и Бальдр отнес его к мертвым, во владения Хель, откуда отправил обратно своему [отцу](#)².

Намерение этого жеста неясно. Эта драгоценность не принадлежит самому покойнику и поэтому не отдается ему, как немного раньше его лошадь и упряжь, чтобы он мог продолжать наслаждаться в другом мире тем, что имел в этом. Является ли это простой данью уважения или магическим средством связи между ушедшими и оставшимися, между мертвыми и живыми, или связью между суверенным богом Рагнарека и суверенным богом [современности](#)³? В рассказе нет ничего, что помогло бы нам сделать выбор между этими вариантами. Но очень похожий жест можно найти в рассказе из [Осемуу](#)⁴. Молодой покойник, которому его родители, Урызмæg и Сатана, не совершили погребальных приношений, добивается от Барастыра, правителя потустороннего мира, возвращения на землю между восходом и закатом солнца. Так он проводит целый день с отцом, не узнавая его, отправляется с ним в экспедицию, приносящую сказочную добычу, и обнаруживает это только тогда, когда покидает его. Урызмæg поспешил домой и крикнул Сатане:

- Мальчик, который приводил вас в восторг, которым вы не могли насытиться, именно с ним, наша хозяйка, я отправился в экспедицию!

Сатана оставила там Урызмæг и побежала за мальчиком. Когда она оказалась рядом с ним, то закричала:

- О ты, которая была моей радостью, которой я не мог насытиться, позволь мне еще раз созерцать тебя; повернись ко мне лицом!

Мальчик не оборачивался и только кричал:

- У меня нет времени, солнце садится!

Сатана понял, что больше никогда не посмотрит на нее. Несчастливая женщина взмолилась:

- Бог богов, мой Бог, если ты знаешь, как заглянуть в сердце матери, продлить последние лучи солнца над горами!

И действительно, над горами догорало заходящее солнце.

Однако мальчик достиг порога страны мертвых. Он крикнул носильщику:

- Откройте дверь!

- Слишком поздно, - ответил портье, - солнце уже зашло!

- Нет, время еще есть: там, на горе, еще светит солнце.

Швейцар открыл дверь. Войдя, он повернулся к Сатане. Она увидела часть его одежды, мельком взглянула на его лицо и бросила ему свое кольцо. Кольцо само собой попало на палец мальчика, который отнес его мертвому. Там мальчик вновь занял свое место на [коленях Барастыра5](#).

Не объясняется и жест Сатаны.

II. Эпизод с Гиррокиным

Эсеры хотели поместить труп Бальдра на его собственную лодку, Хрингхорни, самую большую из всех лодок. Лодку вытащили на берег, и как ни толкали ее эсиры, она не [сдвинулась с места6](#).

Тогда они отправились в Страну великанов, чтобы найти ведьму по имени Гиррокин. Она приехала верхом на волке с двумя змеями в качестве уздечек. Она спрыгнула с коня, и Один послал четырех *берсеркиров*, чтобы они ее задержали, но они не смогли ее схватить, и она опрокинула их. Тогда Хиррокин подошел к луку и первым ударом метнул его с такой силой, что из валиков вырвался огонь, а земля задрожала. Это разгневало Тора. Он схватил свой молот и разбил бы ему голову, если бы боги не попросили его сохранить [ее7](#).

Гнев Тора понятен только в том случае, если он воспринимает поступок Гиррокин как оскорбление или личный вызов: и действительно, ведьма-великанша сделала гром и молнию по-своему.

Нам известен [вариант8](#), увековеченный Вергилием, о преступлении и наказании Салмонея, из ὕβρις τοῦ Σάλμωνος :

В "Библиотеке [Аполлодора](#) "9 мы читаем, что Салмоней пришел из Фессалии в Элиду и основал там город. Но он поддался излишеству, захотел стать равным Зевсу и был наказан за свою нечестивость. Он выдал себя за Зевса и, забрав жертвы у бога, приказал принести их ему. Перетаскивая высушенные шкуры с медными котлами на свою движущуюся колесницу,

он говорил, что гремит. Бросая в небо пылающие факелы, он говорил, что метает молнии. Зевс поразил его и разрушил основанный им город вместе со всеми его [жителями](#)¹⁰.

Поэт Манилий рассказывает, что в своем городе он построил мосты и подмостки, по которым с грохотом запускать свою квадригу, воображая, что таким образом он *выразил sonum mundi* и спустил Юпитера на землю, воплотив [его](#)¹¹.

Комментатор Вергилия, Сервий, также рассказывает, что он сделал бронзовый мост, по которому пустил свою колесницу, чтобы подражать грому в небе, и что он отдал приказ убивать любого, в кого попадет [стрела](#)¹².

В разных вариантах легенда о Салмонее давно признана расшифровкой древнего обряда симпатической магии, призванного вызывать грозу, здесь в соперничестве с представлением громовержца Зевса, но в других местах включенного в его культ. Классическим примером является город Кранон в Фессалии, о котором мы имеем сведения в записке эвбейского Антигона Каристоса, пятнадцатой из его "*Чудесных историй*"¹³. После рассказа о паре воронов, которые, согласно поверью, засвидетельствованному в ряде других мест древнего [мира](#)¹⁴, были единственными представителями своего вида в городе, в заметке говорится, что на гербе Кранона, использовавшемся, в частности, проксенами, эти две птицы были представлены на колеснице из бронзы, ἐφ' ἧραξίου χαλκού. А почему именно так?

У этих людей есть бронзовая колесница, которую они трясут во время засухи, прося у бога воды и дождя.

Монеты подтверждают эту информацию, а также показывают на колеснице вазу с водой, что позволяет предположить, что обряд, обозначенный причастием σείοντες, был завершен еще одним жестом симпатической магии - бросанием воды из священной вазы. Бог Кранона не указан, но это, несомненно, Зевс, который один может вызывать гром и дождь.

Мы должны быть осторожны, чтобы не предположить, что Хирроккин представляет собой женщину-громовержца, которую [вытеснил Тор](#)¹⁵. Просто в эпизоде похорон Бальдра она имитирует гром и молнию, напоминая Сальмоне из мифа и обряд Кранона, который, возможно, был древним магическим обрядом, практиковавшимся в Скандинавии. Тем самым она выставляет себя соперницей Тора, и Тор не заблуждается: если бы не вмешались другие боги, он не стал бы терпеть эту провокацию со стороны представителя "мира великанов", да еще и женского пола; он поступил бы с Гирроккин так же, как Зевс с наглой [Салмонеей](#)¹⁶.

III. Плач всего сущего и неудачное воскрешение Бальдра

После того как Хермод отправился в страну мертвых, возвращение Бальдра к живым практически гарантировано. Условие, поставленное Хель, - , чтобы все без исключения вещи в мире, одушевленные и неодушевленные, оплакивали его. Результат чудесен, за исключением, увы, одной ведьмы, которая является не кем иным, как Локи: вся природа покрывается водой, универсальным секретом. Снорри объясняет:

(Все плакали), и люди, и животные, и земля, и камни, и деревья, и все металлы, как вы, должно быть, видели, что эти вещи плачут, когда выходят из мороза и входят в сильный [жар](#)¹⁷.

Это выражение может относиться только к переходу от суровой скандинавской зимы к теплоте сезона - всеобщей оттепели, которая весной заливают Норвегию и Исландию.

В другом месте я подробно сравнивал легенду о смерти Бальдра с кавказскими (осетинскими, черкесскими) рассказами о смерти нартского героя Сослана-Сосруко (Sawsəŋəq°e)¹⁸. Вот что мы читаем в кабардинских вариантах (восточные черкесы).

В результате роковой игры, в которую он сыграл, полагаясь на свою неуязвимость, и в которой ему отрубили обе ноги, Сосруко был заживо погребен и до сих пор живет под землей. Каждую весну его охватывает желание выбраться наружу, всплыть на поверхность, чтобы снова начать полноценную жизнь. Я уже не раз цитировал маленькое стихотворение, которое в кабардинской сказке, изданной на турецком языке в [1939 году](#)¹⁹, герой вкладывает в уста с приходом весны:

Там, наверху, небо становится голубым,

Там, наверху, земля вся зеленая...

Семь дней, там, наверху,

Я хочу быть свободным,

Я хочу жить,

отомстить своим врагам,

вырвать их завистливые глаза...

Но его одиночные усилия оказались столь же бессильны поднять его с земли, как и попытки эсиров вытащить Бальдра из заточения Хель.

В большом сборнике кабардинских легенд о нартах, изданном в 1951 году, весенняя сцена описывается [следующим образом](#)²⁰:

Сосруко любил жизнь. Лишенный обеих ног, он любил ее еще больше. Он знал, что все на земле растет и обновляется. Он сказал (своим убийцам):

- Отведи меня туда, где все растет и обновляется!

Но злые нарти и одноглазые великаны ненавидели жизнь. И решили они, что именно в Стране Мертвых все растет и обновляется. Поэтому они похоронили Сосруко, придавили его тяжелым камнем и возвели над ним огромный курган.

И каждый год с тех пор, в тот весенний день, когда они заживо похоронили Сосруко под землей, животные возрождались, реки освобождались от своих ледяных оков, травы пробуждались, тянулись к свету земли.

А Сосруко до сих пор не отделился от своей души. Он жив и тоже тянется к свету земли. И когда он вспоминает о земле, которую так любил, его силы возрастают в десятки раз, он делает усилие, чтобы выбраться наружу, но не может сквозь толстый слой земли, покрывающий его, пробиться туда, где все растет и обновляется. И тогда из его глаз непроизвольно текут слезы. Потоки, поднимающиеся с подножия Кавказских гор, - это горячие слезы Сосруко. Эти ручьи бегут, и в звуке их потока мы слышим эти слова:

- Раз уж у меня больше нет сил помогать людям, пусть мои слезы помогут им!

Так говорит Сосруко, дитя камня.

Сравнение с этим текстом подтверждает смысл фразы Снорри о слезах, наполняющих вселенную, когда через девять дней после погребения Бальдра Хермод вернулся из владений Хель со словами: "Все должно плакать! В Скандинавии, как и на Кавказе, это мифическая интерпретация весеннего стока, который в обоих ландшафтах действительно похож на плач всей природы, поскольку лед и снег заняли ее [всю21](#).

Такая интерпретация не требует возвращения Бальдру значения сезонного бога, *Vegetationsgeist* и т. д., которое мы с Яном де [Врисом22](#) оспаривали почти десять лет, приводя веские аргументы. Более того, Сосруко ни в коей мере не является персонажем такого типа. Мы просто должны думать, что поэты и теологи этих древних народов приписывали Бальдру и Сосруко, даже в их несчастье, даже после их смерти, косвенно в случае первого и напрямую в случае второго, благотворное действие: Их характер, их функция, по сути, заключается в том, чтобы среди общей посредственности быть по сути "добрыми" и, в случае Бальдра, сохранить эту "доброту", которая в настоящее время бездействует и неэффективна, для обновленного и очищенного мира, который последует за катастрофой [Рагнарёка23](#).

1. Эдда Снорра Стурлусонара, издание FINNUR JÓNSSON, 1931, с. 66 (стандартизированное): Óðinn lagði á bálit gullhring þann, er Draupnir heitir.

2. Там же, с. 67.

3. Ср. *Vafþrúðnismál*, str. 54-55, таинственные слова, произнесенные Одином на ухо мертвому Бальдру, прежде чем его положат на костер: несомненно, знание судеб, привилегия Одина, и сообщение как о том, что попытки вернуть Бальдра из мира мертвых в последующие дни будут тщетны (Один не примет в них участия), так и о том, что Бальдр займет место Одина после Рагнарека.

4. *Нарты Кай́ымæ*, 1946, с. 34-46. Многочисленные варианты, все осетинские; A. ŠIFNER, *Oset. Тексты*: Зап. Имп. Ак. Nauk, 1868, Suppl. 4, p. 86 (обобщено в моих *Légendes sur les Nartes*, 1931, p. 38).

5. Стр. 45-46. Вот конец: *duargæs duar bakodta. Læppu, midæmæ baxizon, zæggæ, kuyd zağta, aftæ iu zdæxt fækodta Satanamæ. Satana jyn jæ fæččitæ æmæ jæ cæsgon iu uynd akodta æmæ læppujyl jæ quxdaræn fexsta. Quxdaræn læppujæn jæ quxyl abadti, æmæ jæ jemæ mærdtæm baxasta. Уйм та Барастыры уæрагыл сбадти.*

6. Эдда Снорра Стурлусонара, изд. цитируется, с. 65.

7... *Þá gekk Hyrrokkin á framstafn nokkvans, ok hratt fram í fyrsta viðbragði, svá at eldr hraut ór hlunnunum ok lǫnd qll skulfu. Þá varð Þórr reiðr ok greip hamarinn ok myndi pd brióta hǫfuð hennar, áðr enn goðin qll báðu henni friðar.* - Имя *Hyrrokkin* означает "та, кто сморщилась, потрескалась (*hrokkinn*, частица необычного глагола) от огня (*hyrr*)", Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1962, pp. 275-276.

8. Существуют и другие, совершенно иные варианты, но это не повод оспаривать древность этого, который присоединяется к обряду, известному в других местах.

9. I, 9, 7. Город - Сальмония.

10... Καὶ βύρσας μὲν ἐξηραμμένας ἐξ ἄρματος μετὰλεβήτων χαλκῶν σύρων ἔλεγε βρονταῖν, βάλλων δὲ εἰς οὐρανὸν αἱ θομένας λαμπάδας ἔλεγεν ἀστράπτειν. Ζεὺς δὲ αὐτὸν κεραυνῶσας τὴν κτισθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ πόλιν καὶ τοὺς οἱ κήτορας ἠφάνισε πάντας.

11. V, 91-96 : ... *Salmoneus qui caelum imitatus in urbe*

pontibus impositis missisque per aera quadrigis

expressisse sonum mundi sibi uisus et ipsum

восхищаться Jouem terris мужчина fulmina fingi

sensit et immissos ignes super ipse secutus

morte Jouem didicit.

"...Салмонеи, подражавший небу в своем городе, строивший через него мосты и впрягавший в него колесницы, полагал, что он заставил звучать небесный свод и что он спустил на землю самого Юпитера; но он понял, что подделывать громы опасно, и, сам попав за разожженные им костры, узнал своей смертью, кто такой Юпитер" [перевод М. Доминика Брикеля].

12. *Ad Aen*, VI, 585 : *Salmoneus Aeoli filius fuit, non regis uentorum, sed cuiusdam apud Elidem, ubi regnauit. Qui fabricato ponte aereo super eum agitabat currus ad imitanda superna [ou: superum] tonitrua, et in quem fuisset iaculatus facem, eum iubebat occidi. Hic postea uerum expertus est fulmen.*

"Салмонеи был сыном Эола, но не того, который был царем ветров, а того, который жил в Елиссе, где он был царем. Он сделал бронзовый мост над городом и часто ездил по нему на колесницах, имитируя гром небес [или: богов небес], и приказывал убивать тех, на кого бросал факел. После этого он испытал на себе действие настоящей молнии" [перевод Доминика Брикеля].

13. Ἐν δὲ Κράνωνι τῇ Θετταλίας δύο φασι ν μόνον εἶναι κόρακας, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν προξένων ἀναγραφομένων τὸ παράσημον τῆς πόλεως (καθάπερ ἐστὶ ν ἔθιμον πᾶσι προσπαρτιθέναι) ὑρογράφονται δυὸ κόρακες ἐφ' ἁμαξίου χαλκοῦ διὰ τὸ μηδέποτε πλείους τοῦτων ὤφθαι. ἡ δὲ ἅμαξα προσπαράκειται διὰ τοιαύτην αἰτίαν. ξένον γὰρ ἴσως ἂν καὶ τοῦτο φανείη. ἐστὶ ν αὐτοῖς ἀνακειμένη χαλκῇ, ἣν, ὅτ' ἂν αὐχμὸς ἦ, σεῖοντες, ὕδωρ αἰ τοῦνται τὸν θεὸν καὶ φασι γίνεσθαι.

"Говорят, что в городе Кранон в Фессалии всего два ворона, и именно по этой причине проксены, на которых начертан символ города (как это принято у всех), видят двух воронов на бронзовой колеснице, потому что больше этого числа никогда не бывает. Колесница была добавлена по следующей причине. Это тоже может показаться удивительным. У них есть бронзовая колесница, которую ставят в храме; когда наступает засуха, они трясут ее и просят бога о дожде, и говорят, что дождь идет" [перевод М. Доминика Брикеля].

14. O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, II, 1913, 99-104. Cp. PEUCKERT, s.v. "Rabe", *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII, col. 434-435.

15. Не следует также рассматривать поединок между Хрунгниром и Тором как противостояние цивилизаций неолита и железного века!

16. Совершенно иную интерпретацию предлагает Отто Хёфлер, "Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen", в *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (phil.-hist. Klasse), LXXXVIII, 1951, n°23, pp. 350-351 (также о колляции кольца, p. 356 и n. 48a). Автор отмечает, что в другом отрывке Снорри цитирует строфу из Торбьёрна Дисарскальда (Þórbjörn díarskáld) (вторая половина X в.), где после упоминания различных великанов, убитых Тором, говорится: *Hyrrokkin dó fyrri* ("Н. умерла раньше"); и он добавляет: "offenbar

auch sie von Thors Hand"; возможно, конфликт между Тором и Хирроккином действительно закончился, в других вариантах, убийством великанши.

17. *Edda Snorra Sturlusonar*, p. 67 : *en allir gerðu þat, menninir ok kykvendin ok iqrðin ok steinarnir ok tré ok allr málmr, svá sem þú munt sét hafa, at þessir hlutir gráta, þá er þeir koma ór frosti ok í hita.*

18. *Loki*, ed. 1948, pp. 227-246; немецкое изд. 1960, pp. 184-200 (ср. французское изд. 1986, pp. 194 и далее).

19. *Şimalî Kafkasya*, fasc. 16 (Варшава, август 1935, с. 7, col. 1) : *Bahar girdiği zaman Sosruko derinden söyliyor :*

Ордаки, гёк мавилешир,

Ордаки, йер йемьешил дир.

Йеди гюн орада

hürriyet isterim,

yaşamak isterim,

ki düşmanlardan öc alayım,

onların hasetçi gözlerini oyayım...

Öyle anlaşıyor ki her yıl ilk baharda Sosrukonun bu sesi işitilmekte dir.

20. *Нарты, Кабардинский эпос*, 136-137. Во втором издании, 1957, 147, слова, звучащие в журчании ручьев, изменены: это короткое стихотворение из десяти строк, в котором с революционным оттенком перефразированы строки, приведенные в предыдущем примечании. Сосруко хочет вернуться на землю не только для того, чтобы отомстить за себя, но и для того, чтобы установить равенство и справедливость.

21. Эти размышления, и в частности черкесская легенда, возможно, дают объяснение SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, III, III, 8: из бесчисленных преданий о мертвых, защищающих свой курган от мародеров, лишь немногие показывают курган, с которого капает вода и заливает окрестности: Paul HERRMANN (*Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II: Kommentar*, 1922) нашел только одну цитату, на которую, к тому же, возможно, повлиял рассказ Сакса.

22. "Der Mythos von Balders Tod", *Arkiv för nordisk filologi*, LXX, 1955, pp. 41-60.

23. *Les Dieux des Germains*, 1959, гл. III, "Le drame du monde", pp. 78-105.

Скандинавский бог Видар

Нижеследующее исследование развивает материал двух лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 7 и 14 декабря 1961 года. Первоначально опубликованное в *Revue de l'histoire des religions* (vol. CLXVIII, 1965, pp. 1-13) под названием "Le dieu scandinave Víðarr", оно было частично продолжено в *Mythe et épopée*, I (ср. второе издание, pp. 230-237), а затем завершено в *Le Roman des jumeaux* (1995, pp. 317-323 = Очерк 99 "Viṣṇu, Víðarr et l'espace [cont.]") двумя неопубликованными размышлениями, первое из которых направлено на согласование двух вариантов убийства Видаром Мидгардского змея, второе - на прояснение образа действий Видара через описание Снорри снаряжения матери бога в главе XXVII "Скальдскапармаля" (см. страницы 115-117 нашего аннотированного перевода "Эдды" Снорри).

Мы решили воспроизвести в этом томе текст статьи 1965 года, которая представляет собой наиболее полную документацию по теме бога Видара; при этом мы учли основные изменения, которые автор внес в это исследование в "Мифе и эпосе".

1. Как и о многих других скандинавских *борax*¹, сведения о Видаре, сыне Одина (*Völuspá*, стр. 55) и великанши Грид (*Skáldskaparmál*, гл. XXVII, в *Эдде Снорра Стурлусонара*, изд. Финнур Йонссон, 1931, р. 106), скудны, но *точны*². Впервые он упоминается в *Гюльфагиннинг* (*Эдда Снорра Стурлусонара*, изд. цитируется, гл. XVI, с. 33):

Есть асе по имени Видар, молчаливый асе. У него толстый башмак. Он силен, по силе близок к Тору. От него боги получают великую защиту во всех опасностях.

Несмотря на последнее предложение, Видар не вступает в защиту богов в любой опасности: великанам всегда противостоит Тор; даже в отсутствие Тора эсиры не прибегают к помощи молчаливого бога, они взывают к богу с молотом, который имеет привилегию, где бы он ни находился, появляться немедленно и которого достаточно для решения всех задач. Видар же - за исключением одного незначительного обстоятельства, которое будет рассмотрено позже, - не появляется, а остается в резерве для эсхатологии. Но и там он играет решающую роль.

Силы зла, закованные чудовища, демоны восстали со всего Востока, в особенности волк Фенрир (*Gylfaginning*, гл. XXXVII, изд. цит., с. 71)³:

Волк Фенрир идет, разинув пасть - нижняя челюсть касается земли, верхняя - неба. Если бы было место, он открыл бы ее еще шире. Из его глаз и ноздрей вырывается пламя...

Каждый из великих богов вступает в поединок с одним из чудовищ, который оказывается смертельным: Фрейр горько сожалеет, что у него больше нет меча, который он подарил Скирниру, и погибает от ударов Сурта; Тир и пес (или волк) Гарм погибают от рук друг друга; Тор убивает Мидгардского змея, но падает, отравленный ядом, которым змей дышит на него. Фенрир проглатывает Одина, по-видимому, без труда, и мы можем ожидать, что он проглотит всю вселенную между двумя своими челюстями, открытыми до предела, от земли до неба. Затем вмешивается Видар (*Gylfaginning*, гл. XXXVIII, изд. цит., с. 72-73):

Видар тут же поворачивается к волку и наступает одной ногой на его нижнюю челюсть (*stígr qðrum fœti í neðra kiapt úlfsins*). На этой ноге у него обувь, [материал которой] собирался на протяжении веков: это куски кожи, которые люди отрезают от своей обуви на носке и пятке (вот почему каждый, кто собирается помочь богам, должен выбросить эти куски кожи [не используя их ни для чего другого]). Одной из своих рук он берет верхнюю челюсть волка и разрывает его пасть на две части: это и есть смерть волка.

Затем наступает финальный поединок между богом Хеймдаллем и злым Локи: они убивают друг друга. Сурт охватывает огнем все на свете. По крайней мере, благодаря смерти волка мир не поглощен, не уничтожен окончательно, как у Одина: он лишь разрушен яростью стихий; затем он может восстать из воды, снова зазеленеть, снова жить, и это возрождение обеспечивают боги младшего поколения, сыновья Тора и Одина; среди них Видар и Вали, которым "ни море, ни огонь Сурта не повредили".

Несколько эддических поэм ссылаются на этот поступок Видара (*Vafþrúðnismál*, str. 53; *Grimnismál*, str. 17), а в *Völuspá*, str. 55, дается более героическая версия, менее мифическая и менее популярная, чем у Снорри:

Сын Отца Победы будет сражаться с волком.

Видар нападает на чудовище, которое питается трупами.

Он с силой засовывает морду монстра себе в рот.

мечом в сердце. Так он отомстил за своего отца.

Версия Снорри, подтвержденная упоминаемыми им обычаями, которые должны были быть известны его первым читателям, безусловно, аутентична и, несомненно, более архаична, чем версия *Völuspá*: в *Vafþrúðnismál* говорится о вывихе ужасных челюстей, а "толстый башмак" упоминается в извещении, представляющем [бога4](#).

2. От того, как мы оцениваем этот божественный знак, зависит общая интерпретация, которую мы даем скандинавской эсхатологии, Рагнарёку. Если эти истории об обновлении мира являются поздними, литературными, заимствованными или вдохновленными иранскими или христианскими представлениями, как это часто предполагалось, то Видар теряет всякую последовательность, поскольку его сила и техника не имеют другого применения в мифологии. С этой точки зрения популярное использование кожаных наконечников само по себе представляет большую трудность. Конечно, можно предположить, что авторы эсхатологии взяли в руки какого-нибудь мелкого гения, в честь или на благо которого, по неизвестной причине, практиковался этот обычай, и изобретательно использовали его. Но Видар - не мелкий гений, а предназначение кожаных наконечников настолько хорошо соответствует обычаю, что не хочется считать его второстепенным.

За последние пять лет я предложил совершенно иную концепцию "Рагнарека". Благодаря этому ученому теперь можно с уверенностью сказать, что сюжет индийской поэмы - это эпическое, героическое перенесение великого мифического, космического, эсхатологического конфликта между силами зла и [богаму5](#). В действующих лицах и в развитии этого сюжета обнаруживаются более точные, более непрерывные соответствия как с мифом о Бальдре, так и с его естественным продолжением - скандинавской эсхатологией, а также между последней и иранской эсхатологией. Не все следствия из этого предположения еще выведены. Одно из главных касается Индии. Мифология ведических гимнов не содержит сцен "конца света" или "обновления мира", которые впоследствии станут одной из

главных тем индийских размышлений и мечтаний, так же как она не проявляет особой заботы о мертвых. Но, поскольку *Махабхарата* позволяет нам прочесть, как бы филигранно, такую эсхатологию, и поскольку эта эсхатология соответствует в своей формулировке и в ряде отдельных деталей эсхатологии скандинавов, мы должны думать: 1) что эсхатология была частью наследия предков индийцев, индоиранцев; 2) что в то время, когда писались гимны, другие социальные среды, кроме писателей, сохраняли эту традицию, и сохраняли ее достаточно сильно, чтобы она могла послужить основой для переложения мифологии в эпос, на основе которого была создана *Махабхарата*. Этот вывод согласуется с одним из первых замечаний, сделанных Стигом Викандером еще в [1947 году](#)⁷⁶ : группа пяти братьев Падавы была перенесена не из ведийской группы функциональных богов, а из более полной и архаичной формы этой группы, в которой Вайю занимал значительное место, которого он больше не имеет в *Р̥г Веде*, но которое сравнительные причины заставляли, еще до этого открытия, относить к индоиранскому Вайю.

Эти идеи были развиты и по возможности обоснованы в нескольких эссе 1959 года, к которым я могу лишь отослать читателя: глава III моего *Dieux des Germains* (pp. 78-105), озаглавленная "Le drame du monde: Baldr, Höðr, Loki" (кратко изложенная в нескольких абзацах немецкого издания *Loki*, pp. 201-202 [ср. французское издание 1986 г., стр. 233 и далее]); "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", *Études celtiques*, VIII, 1959 (стр. 263-283 [перепечатано здесь, стр. 169-188]). Теперь они позволяют аналитически и сравнительно продвинуться в изучении бога Видара.

3. Если Рагнарек - это аутентичная, древняя концепция скандинавов, то нет причин отвергать что-либо в описании Видара или предполагать "эволюции". 1) он действительно очень сильный бог, на уровне Тора, но предназначенный для великого кризиса; 2) в этом кризисе его роль будет заключаться в том, чтобы вмешаться в крайнюю точку космического бедствия, после того как все боги, которые должны были погибнуть, и величайший из них, кроме одного ("бога рамы" Хеймдалла), уже погибли, но до уничтожения, как раз вовремя, чтобы избежать этого уничтожения и, следовательно, сохранить первичное условие для [обновления](#)⁷⁷ ; 3) для этого дела спасения он использует технику, которая всегда была предусмотрена и сознательно подготовлена, поскольку из поколения в поколение люди готовились к нему, "собирали" для него обувь, которая ему понадобится: Чтобы победить чудовище, которое двумя челюстями охватывает всю вертикаль пространства, от самого низкого до самого высокого, без остатка (*gapa myndi hann meira, ef rúm væri til*), этот прием состоит в том, чтобы, наступив ногой, обутой в знаменитый ботинок, на "самый низ" и вывихнув, одной рукой, "самый верх"; Иными словами, противопоставить вертикальной совокупности пространства, занимаемого монстром, такую же совокупность, но с более сильной пружиной, обеспечиваемой ступенькой, которую обеспечивает сам ботинок.

Отношения бога с вертикальным пространством очевидны: по крайней мере, в данном случае только он один способен между ногой и рукой сравняться с расстоянием между двумя чудовищными челюстями, которое само по себе является максимумом, соразмерным всей высоте доступного пространства.

То же самое можно сказать и о его отношениях с горизонтальным пространством: его действия становятся возможными благодаря чудесному шагу, который он делает на нижнюю челюсть чудовища и который он совершает с помощью "башмака", то есть обычного оружия "ходака". В философии, заложенной в скандинавской мифологии, Видар, таким образом, имеет [пространственную](#) ценность и функцию⁸, параллельную временной ценности и

[функции](#)⁹, признанной за Хеймдаллем, богом-кадром, который погибает последним в Рагнарёке, так как он был рожден на заре времени, *í árdaga*.

4. Эта близость к пространству объясняет единственное известное вмешательство Видара до Рагнарека в обычную жизнь богов. В начале "*Локасены*" (ст. 8) боги отказываются предоставить Локи, уже ставшему преступником, "место и место", *sessa ok staði*. Но вскоре после этого (ст. 10), в надежде сдержать скандал, Один отменяет это решение. Он обращается к Видару:

Вставай, Видар, и усади отца Волка на пир,

опасаясь, что Локи скажет нам оскорбительные слова в зале Эгира.

Поэт "*Локасены*" прекрасно знал свою мифологию: каждая строфа насыщена аллюзиями (даже здесь, в этой поэме, где каждый из богов так разговорчив, разве Видар не остается "молчаливым", как того требует его описание?) С другой стороны, контекст и событие достаточно доказывают, что не как "очень сильный человек", не как подражатель Тора, Видар получает миссию представить Локи, дать ему то, в чем ему изначально было отказано, - "место и место". Следовательно, это должно быть связано с другим известным аспектом его характера или действий: подобно тому, как поэт *Brymskviða* в совете богов (str. 14-15), бог Хеймдалль, который является именно "богом-каркасом", в частности "первым богом", богом начала, говорит первым (и только, поскольку его совет так рассудителен), точно так же и здесь, на пиру, именно к богу, если не регенту пространства, то, по крайней мере, знакомому с пространственными операциями, обращается президент, когда речь идет о предоставлении "места".

В другом месте я уже упоминал о силе молчания, форме "концентрации", которую индийцы (молчание *Брахмана*), римляне (молчание Анжерона) и мистики многих других народов заметили в эффектах, которых не [хватило бысилам](#)¹⁰. чисто физическим

5. Как перед лицом этого баланса мы можем не вспомнить о божественном спасителе, которого постведическая мифология вводит в игру в каждом кризисе, в каждом обновлении мира: Viṣṇu? Один из этих кризисов, в котором мы легко видим прообраз остальных, поскольку он уже упоминается в "*Брахма-а*", [здесь](#)^{важен}¹¹ особенно .

Асура Бали, сын Вироканы, рассказывает *Рамая* (1, 31, 2-20), победил богов и, в первую очередь, их царя Индру, и завоевал три мира - землю, атмосферу и небо. Боги находятся в огромном бедствии; что еще хуже, они пали и были уничтожены. Зная, что Бали, как правитель трех миров, празднует жертвоприношение и поэтому не может отказать в просьбе, они говорят Више: "Прими облик карлика и попроси у него три шага" - иными словами, сколько места ты сможешь преодолеть за три шага. Бали даже не думает отказывать: он настроен на щедрость, и чего ему бояться от трех шагов карлика? Поэтому он дарит три шага. Немедленно,

получив три ступени (*trīṇ kramāṇ*), Виṣṇu, бог с тремя ступенями (*trivikramah*), принял чудесный облик и, сделав три ступени (*tribhiḥ kramaiḥ*), завладел мирами. Одним шагом он занял всю землю, вторым - вечную атмосферу, третьим - небо.

Затем он назначает Бали пребывание в аду, *pātāla*, и возвращает империю трех миров Индре.

Такова постоянная схема повествования. Вариант, например, в *BhāgavataPurāṇa*, VIII, 15-23, усугубляет положение Бали и вызывает почти сочувствие (более того, Viṣṇu в конце концов прощает его): бог первым шагом занимает землю, а вторым - небо, заполняя своим телом промежуток, атмосферу; поэтому для третьего шага не остается места, и Бали, не в силах выполнить обещание, становится лжесвидетелем.

Самый древний из засвидетельствованных вариантов, *ŚatapathaBrāhmaṇa*, I, 2, 5, 1-10, имеет тот же смысл, но несколько иной. Он, вероятно, не более архаичен и лишь доказывает, что эта "функция" Viṣṇu к тому времени была хорошо известна и поддавалась различным выражениям: к асурам, которые в процессе присвоения всей земли, боги обращаются с просьбой "столько, сколько может покрыть Viṣṇu, лежащий" - и (поскольку он олицетворяет собой Жертву, поясняет *Брама*) он покрывает все.

В обычной форме сюжета функция Viṣṇu заключается в том, чтобы занять вертикальную совокупность пространства, вновь овладеть им на благо богов, одержав победу над демоном, который, как кажется, покорил его раз и навсегда; и сделать это, сделав три шага снизу вверх. В основе различий в аффабулах (хитрость в Индии, бой в Скандинавии; три шага в Индии, один шаг в Скандинавии и т. д. [12](#)), проявляется идентичность функций Виṣṇу и Видара: оба вмешиваются в одно и то же время, во время космического кризиса, когда боги должны быть восстановлены, восстанавливая "добрый" мир после мимолетной победы сил зла; оба атакуют одну и ту же материю, пространство, вертикальную совокупность пространства; Оба используют одни и те же средства, свою силу бесконечного расширения, с одной стороны, и, с другой стороны, свои шаги - три шага Вийона достаточно для всего, шаг Видара позволяет все остальное.

6. Поскольку в гимнах нет эсхатологии, эта роль Viṣṇu не [упоминается](#)[13](#). Но здесь уместно вспомнить часто встречающееся замечание: мифология гимнов - это не мифология целой эпохи, а мифология среды, в которой они были написаны; они не свидетельствуют о том, что было известно, сохранилось в других средах.

То, о чем говорится в гимнах, не менее ценно и для противостояния Видара и [Buṣṇu](#)[14](#). Восемьдесят лет назад Абель Берганье в нескольких словах дал лучшее описание Виṣṇу *rgvédique*. Его легенда, по его словам, может быть сведена к двум основным чертам: "Viṣṇu пересек вселенную за три шага; Viṣṇu - верный союзник Индры". И Герман Ольденберг правильно истолковал этот подвиг и этот союз. Viṣṇu, говорит он, - это землемер космоса, он делает различные его части доступными, доступными; отсюда вытекает родство с богом борьбы и завоевания: именно Viṣṇu вводит Индру в ту часть мира, где [необходимодействие](#)[15](#) его. Отрезанная от эсхатологии, эта роль кажется незначительной или, во всяком случае, подчиненной по сравнению с ролью классического Видара. Но представьте себе, каким был бы Видар в скандинавской мифологии, в которой не упоминался бы Рагнарек: мы бы просто знали, что он "самый сильный после Тора", что он представляет для богов большую надежду в их опасностях, что люди из поколения в поколение готовят для него обувь для некоего очень важного шага; но на практике он почти не вмешивался бы, все поединки с великанами, этими норвежскими демонами, были бы делом рук Тора. В *РгВедe*, где Индра занимает почетное место, ситуация остается прежней, с той лишь оговоркой, что Виṣṇу, его верный союзник, помогает ему своими шагами, которые являются как бы префигурацией - или предвестием - тех, которые он совершает один в эпосе

и в *Пуране* во время кризиса, столь же серьезного для *дэвы*, для самого Индры, как Рагнарек был для эсиров.

Чтобы компенсировать это обеднение, три шага Viṣṇu получают более разнообразные интерпретации и применения в *"Р̥гВеде"*, чем в *эпосе16*. Иногда они делаются горизонтально, на земле, и тогда получателем является Ману, которому они гарантируют владение землей, обследованной таким образом (VI, 49, 13; VII, 100, 4, ср. I, 155, 4; VII, 100, 3); иногда они вертикальные, с двумя вариантами, пересекающими либо землю, атмосферу, небо (VI, 69, 5), либо землю, небо и таинственный запредельный мир (I, 155, 5, с комментарием Bergaigne, *La Religion védique*, II, pp. 414-41517). Бенефактор - это, как правило, Индра. В двух гимнах, посвященных его борьбе с Вритра, мы находим одно и то же обращение, по-видимому, формальное и очень трудное для перевода, адресованное его союзнику, создающему пространство (IV, 18, 11; VIII, 89, 12):

sakhe viṣṇo vitarāṃvī kramasva!

"Товарищ Виṣṇу, идите дальше распределительными шагами!" (или, как принято переводить, "идите широкими шагами!").

Но в других местах бенефициарами выступают мужчины после их смерти (I, 154, 5, ср. 6; I, 22, 20; ср. X, 15, 3). И если рассматривать ритуалы, к счастью, сохранившиеся в книгах Индии, тогда как в Скандинавии они не пережили христианизации, шаги Виṣṇу служат многим другим целям: функция бога - дать тем, кому он благоволит, пространство для их действий, их амбиций, их жизненных потребностей и, в конечном итоге, мистически, позволить им занять целое. При посвящении царь делает "три шага Viṣṇу" (*ŚatapathaBrāhmaṇa*, V, 4, 2, 6 и т. д.); священнослужитель делает их несколько раз, в частности, при создании огненного алтаря (*ibid*, VI, 6, 4, 1; 7, 2, 10-16; 7, 4, 1-8 и др.); "Сделай широкими свои шаги, Viṣṇу, сделай широким место для нашего жилища!", просят в конце *agnuṣṭ омы* (*ibid*, IV, 5, 1, 16); во время лунных жертвоприношений, связанных с Агни, Виṣṇу получает такую красноречивую молитву: "О Агни и Виṣṇу..., сделай для меня место, ты, кто делает места!" (*ĀpastambaŚrautaSutra*, II, 13, 7-8). Использование этой божественной компетенции заходит далеко: в гимне с просьбой о благополучном зачатии и рождении детей (*R̥g Veda*, X, 184) многие боги призываются каждый для своей операции: в первой строфе Tvaṣṭ ar, работник богов, чтобы он "расчесал" формы; Prajāpati, повелитель существ, чтобы он направил струю семени в нужное место; Dhāt ar, Творец, чтобы он установил зародыш и т.д. но Viṣṇу вызывается первым (ст. 1), чтобы подготовить утробу (*Viṣṇur yóniṃkalpayatu*): в этом конкретном случае речь всегда идет об одном и том же, чтобы дать соответствующим лицам место для их действий. Вспомним, что в *"Локасенне"*, ст. 10, которая, безусловно, свидетельствует о мифологической традиции, а возможно, и о ритуальном использовании, это также должность, которую скромно исполняет Видар, ожидая исполнения Рагнарека.

7. Эта идентичность функций Viṣṇу и Видара, их действие по *расширению* и по *ступени* заставляет поднять - вторично и без последствий для предшествующего - вопрос об этимологии. Какую бы этимологию мы ни выбрали для имени *Viṣṇu*, давно отмеченным фактом является то, что ведийский язык связывает его с пре- диятивными словами, состоящими из преверба *ví-*, означающего "разделение", несомненно, здесь как средство продвижения в пространстве или распределения *пространства18*: *ví sakrame*, *ví tāmte* "он простерся, он измерил, разделив". Формула обращения, дважды приписываемая Индре и

упомянутая выше, содержит этот преверб дважды: *ví kramasva* "развивать шаги", а также *vitarám* "дальше, идти дальше". Это сравнение, проливающее свет на смысл действия бога, напоминает нам, что Viṣṇu действительно всегда может сделать шаг "дальше", пока есть часть пространства, которую можно исследовать, и, мистически - через его "третий шаг", - за пределы самого пространства.

Это, пожалуй, самое простое объяснение имени Видар, древнеирландского *Víðarr*, чье *í*, безусловно, [длинное](#)¹⁹. Было выдвинуто множество объяснений. Лучшие из них так или иначе связывают его с прилагательным *víðr* (ср. немецкое *weit* и т. д.) "широкий"; так, Ян де Врис предпочитает следующее: "*Víðarr*, zu *víðr* gebildet, und zwar **vīða-harjaR* "der weitherrschende" "celui qui règne loin"" (ср. Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum*, s. v.). Скандинавское прилагательное *víðr* само по себе имеет спорное происхождение, но наиболее вероятное объяснение связывает его именно с санскритским *vitarám* "дальше", с авестийским *vītarəm* "в сторону", то есть, в конечном счете, с глаголом *vi-*. Скандинавское прилагательное *víðr* имеет сравнительную степень *vīðari*, а соответствующее наречие *vīða* - сравнительную степень *vīðar* или *víðarr*. В литургических или народных формулах это *víðar(r)*, это "далее", квалифицировало и направляло функцию Видара, так же как *vitarám* делает это с Viṣṇu? Гипотеза не является неправдоподобной. В этом случае имя *Víðarr* могло бы быть просто искусственной обработкой наречия, характеризующего действия бога; Видар был бы, в мужской форме, самым призывом, самой надеждой его поклонников.

1. Конспект двух лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 7 и 14 декабря 1961 года.

2. Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, pp. 275-277.

3. В целом соглашаясь с *Völuspá*, str. 45-58, но добавляя несколько деталей, которые нет причин отвергать по этой причине (например, бой Тира и Гарма, бой Хеймдалля и Локи): *Völuspá* - это не непрерывное повествование, а ряд аллюзий на важные моменты в предположительно известной истории. Защиту Снорри от подозрений, нагроможденных гиперкритикой, см. в моем издании "*Локи*", 1948, с. 81-109 (немецкое издание, 1959, с. 53-76) [ср. французское издание 1986 г., с. 61-83].

4. До недавнего времени считалось, что одна из фигур на кресте в Госфорте в Нортумберленде изображает битву между Видаром и Фенриром (Фенрир - это змей с волчьей головой). Сегодня, по мнению Ричарда Райценштайна, это изображение Христа, разрывающего пасть адского чудовища, чтобы выпустить души. Но, возможно, имела место контаминация: другие фигуры на этом кресте, несомненно, взяты из скандинавской мифологии (Тор, вытаскивающий космического змея из моря; Локи в цепях), просто наделены христианским символическим значением (J. de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, *op. cit.*, pp. 297-298); поэтому естественно думать, что Христос, их сосед, находился под влиянием типажа Видара; во всяком случае, у него именно такая поза, какую описывает Снорри: левая нога выдвинута вперед, как на марше, опирается на нижнюю челюсть чудовища, а левая рука толкает вверх верхнюю челюсть.

5. Stig WIKANDER, "Germanische und indo-iranische Eschatologie", *Kairos*, II, 1960, pp. 83-88. Отправной точкой для всех этих исследований стала фундаментальная статья "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*, VI, 1947, pp. 27-39, которую я перевел и прокомментировал в *Jupiter, Mars, Quirinus*, IV, 1948, pp. 37-100.

6. "Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *art. cit.*

7. Роль Видара слишком упрощена, если сказать, что он "мститель Одина"; это действительно так, поскольку он убивает чудовище, только что проглотившее бога, и *Völuspá*, str. 55, и *Grímnismál*, str. 17, подчеркивают этот аспект его действий. Тем не менее, действие имеет более широкий масштаб: раскрытые челюсти чудовища, если бы он выжил, не удовлетворились бы первой добычей, и, поскольку они раскрылись от земли до неба, все прошло бы через них.
8. Речь идет, конечно, не об абстрактном пространстве, а о разделениях и позициях в пространстве.
9. Это не исключает (в большей степени, чем в случае с Янусом в Риме) пространственного значения, отличного от того, которое интересует Видара: Хеймдалль рождается, действует в конце, на пороге мира. Об аналогии между Хеймдаллем и Янусом см. мои *"Dieux des Indo-Européens"*, 1952, pp. 104-105.
10. Louis RENOUE, "La valeur du silence dans le culte védique", *Journal of the American Oriental Society*, LXIX, 1949, pp. 11-18; мои *латинские богини и ведические мифы*, 1956, pp. 44-70 (Dīva Angerona). Были предложены и другие объяснения молчания Видара, например, инициационное предписание, поскольку Видар нуждался в "посвящении" для своего подвига.
11. Gaya Charan Tripathi, *Der Ursprung und die Entwicklung der Vāmanalegende in der indischen Literatur*.
12. Общим является функция двух богов и, при выполнении этой функции, важность как расширения, так и ступеней, что естественно, поскольку они являются пространственными богами. Но сцены, в которых выражается эта функция и используются эти средства, совершенно различны, как и опасности, которым подвергается мир в этих двух случаях: 1) Скандинавия: чудовище с зияющей пастью (тип, широко встречающийся, например, в Индии, *Бхагавата Пура*, X, 12, 16-17, 28, 30-31; X, 37, 4...), которому противостоит бог, который его дубасит, или проникает в него и убивает его изнутри, и т. д. 2) Индия: владелец и узурпатор земли, отнятой требованием трех шагов, что является одной из спецификаций темы "хитрых требований земли" - из которых Дидо reau de boeuf является другой (основная библиография находится в Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, под K 185, 1-11, "Deceptive land purchase"; cf. мои *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase*, II, 1962, pp. 72-80, с заключительным примечанием Pertev N. BORATAV); недавно Alwyn и Brinley REES, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 66-67, сравнили три прыжка ирландца Таирчелла с будущим святым Молингом (уловка трех прыжков с просьбой и согласием служит здесь для обеспечения побега, а не для приобретения земли или пространства).
13. Однако в *Rg Veda*, I, 155, 6, похоже, содержится аллюзия на карлика Viṣṇu, см. Louis RENOUE, *Études védiques et pāṇinéennes*, XV, 1966, p. 38.
14. Книга Дж. ГОНДЫ "Аспекты раннего византизма", 1954, пригодна для использования только в том случае, если вы придерживаетесь той же логики, что и автор, а это, к сожалению, не мой случай. По той же причине я не буду обсуждать V. MACHEK, "Origin of the God Vishnu", *Archiv Orientální*, XXVIII, 1960, pp. 103-126.
15. *Die Religion des Veda*², 1917, pp. 230-231; перевод первого издания, Victor HENRY, *La Religion du Veda*, 1903, pp. 192-193. См. важные замечания F. B. J. KUIPER, "The Three Strides of Viṣṇu", в *Indological Studies hon. of W. Norman Brown*, 1962, pp. 137-151.

16. См. первую часть, стр. 8-18, моей статьи "Viṣṇu et les Marút à travers la réforme zoroastrienne", *Journal asiatique*, CCXLII, 1953.

17. Эта формула, очевидно, связана с процитированным [выше](#) вариантом "Бхагавата-пура", где Viṣṇu исчерпывает видимый мир за два шага и путает своего "дарителя" относительно третьего. Ср. то, что говорится о Волке, которого вывихивает Видар: он открывает рот от неба до земли и открыл бы его еще шире, "если бы было место", *ef rúm væri til*, ср. [выше](#) [здесь](#) и [здесь](#).

18. Это то же самое наречие (*ví-*), которое используется, например, в Иране, в *Vidēvdāt*, 2, 10-11 (и 14-15, 18-19), для обозначения расширения земли в результате - неясной - работы Йимы (*vī nam-*, *vī sav-*).

19. Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1962, p. 659, s. v. Связь с иллирийским богом *Видасусом*, чье имя нам только известно, поэтому недостаточна, чтобы возродить объяснение (Kauffmann, 1894), не связанное с характером бога, древнескандинавским *viðr* "лес", несмотря на А. MEYER, "Die illyrische Götter *Vidasus* und *Thana*", *Glotta*, XXXI, 1948, pp. 235-243.

Грамм

Нижеследующее исследование основано на двух лекциях, прочитанных в Коллеж де Франс 16 и 23 февраля 1961 года. Впервые оно было опубликовано в 1970 году в сборнике "*Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*", где оно является Приложением II (с. 147-157). При переиздании книги в 1983 году она была исправлена автором по нескольким незначительным пунктам.

По этому же вопросу - в частности, о фигуре героя Старкада - см. главу "Les trois péchés de Starcatherus" ("Три греха Старкада") в *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1969, pp. 77 ff) и первую главу ("Starkaðr") в *Mythe et épopée*, II (1971).

Мишелю Фуко

Еще в своей статье 1843 года, в которой впервые были указаны аналогии между Ниордом и Хадингусом, Вильгельм Мюллер отметил, что у Хадингуса был сын Фротхо, первый Фротхо, то есть Фроди, известный вариант Фрейра, так же как у Ниорда был сын Фрейр, и более того, Хадингус и этот Фротхо сменяли друг друга на троне так же, как в "истории" Снорри об Упсальской династии Фрейр становится королем после Ниорда. Для

Вильгельма Мюллера и тех, кто пришел после него, было бы естественно подтвердить и развить параллелизм Ниорда и Хадингуса, Фердинанда Деттера и Рудольфа Мухса, а также сравнить предшественников пары отца и сына в двух династиях - шведской Инглингаров и датской Скиолдунгаров. Они этого не сделали, и я сам ждал десять лет после публикации "Саги о Хадингусе", чтобы решить проблему, которая, безусловно, сдерживала их.

Эта трудность очевидна: в историзации мифологии, давшей саге об Инглингах ее божественное начало, Ниорд и Фрейр - второй и третий короли; им предшествует только один - Один. Такой порядок престолонаследия объясняется мифом, также историзированным, о войне эсиров и ваниров, с которой он непосредственно связан: Во время правления Одина, в конце войны, великие ваны, то есть Ниорд с сыном Фрейром и дочерью Фрейей, были перевезены к эсирам, сначала в качестве заложников, но очень быстро стали полноправными соратниками, составив с ними полное и сбалансированное божественное общество, в котором функция плодородия ванов была обеспечена так же, как и магические и воинственные функции, принадлежащие эсирам. В результате, когда Один умирает - в этом рассказе, который задуман как исторический, боги являются людьми и умирают как люди, - именно Ниорд заменяет его во главе всего общества, прокладывая путь своему сыну Фрейру, Ингвифрейру, который станет эпонимом рода. Предшественники Хадингуса, напротив, многочисленны, и среди них есть одноименный Сциолдус (Skjöldr). В списке Сакса есть четыре "пре-Скиолдунгара", то есть четыре персонажа, предшествующих Сциолдусу, затем Сциолдус, затем Грам, затем Хадингус. Существуют и другие варианты, но они изменяют только первые термины династии: когда появляется Хадингус, он всегда лишь дальний термин, более поздний, чем Сциольдус. Не требуется много времени, чтобы увидеть, что ни Грам, отец Хадингуса, ни Сциолдус, отец Грама, ни отец, дядя и дед Сциолдуса не имеют никаких индивидуальных черт.

Проблема, ограниченная таким образом, поставлена неудачно. Ясно, что Саксо - или его автор - использовал не только "Сагу об Инглингах". Но, возможно, независимо от "Саги об Инглингах" и в других случаях он использовал ту же процедуру, а именно перенос в "короли" не просто одного или двух богов, а целой божественной структуры, по воле случая или каприза. Это действительно то, что сделала "Сага об Инглингах", но на основе бинарной теологической структуры, которая в войне между эсирами и ванами выделила в качестве мужских богов только Одина для эсиров и Ниорда и Фрейра для ваниров: она представляет трех последовательных королей, Одина, Ниорда и Фрейра. Однако сравнительные исследования, в частности сопоставление войны эсиров и ваниров с аналогичной войной проторимлян и сабинов у истоков Рима, показывают, что за этой бинарной структурой на самом деле скрывается троичная структура - "три функции": поскольку это война и две стороны, призванные примириться в унитарном обществе, должны сражаться "хорошо", вторая функция, функция воина, размывается, и первая (эсиры, спутники полубога Ромула) и третья (пышные ваны, богатые сабины) вступают в дифференцированное столкновение; из этого вытекает стирание среди протагонистов того, кто мог бы представлять вторую функцию: В наиболее распространенном из двух римских вариантов фигурируют только Ромул и царь сабинов, без учета этрусского союзника Ромула Лукумона, специалиста по ведению войны; среди эсиров в скандинавском рассказе о войне даже не упоминается Тор.

Но можно предположить, что череда царей, независимо от того, образовывали они династии или нет, формировалась непосредственно путем транспозиции полной,

трифункциональной теологии, без привязки к мифологическому эпизоду "первой войны", который ее изменил. Фактически, именно так четыре доэтрасских царя Рима, два основателя Ромул и Нума, затем Тулл, затем Анкус, последовательно демонстрируют характеристики первой функции (в ее двух взаимодополняющих аспектах), второй, третьей - которые в Скандинавии, *mutatis mutandis*, будут охватывать мага Одина и Тора как бога *Þing*, затем борца Тора, затем пару Ниорд и Фрейр, дарителей богатства. Мы знаем, что скандинавский "канонический список" проще: в "Идолах" храма в Старом Упсале он был сокращен до Одина, Тора и Фрейра, а в других местах, в формулах, - до Одина, Тора, Ниорда и Фрейра; Тир, в любом случае, исключен из него по причинам, о которых мы можем только догадываться. Не мог ли этот список, по крайней мере частично, быть использован Саксом или его источником, начиная с эпонима, для формирования первых терминов "Саги о Скъёльдунге": *Scioldus*, *Gram*, *Hadingus*, *Frotho*? Эта рабочая гипотеза была рассмотрена в двух лекциях в Коллеж де Франс 16 и 23 февраля 1961 года. Здесь мы рассмотрим только Грам, понимаемый как транспозиция Тора. Несколько слов будет достаточно для Фрото I и Сциолдуса.

Проблема Фрото I, занимающая вторую книгу Сакса, - это, по сути, проблема Фротонов. История Скиолдунгара фактически умножила переложения Фроди-Фрейра, разделив между ними составные элементы этого божественного типа. Некоторые из них уже исчерпали себя, но даже среди остальных осталось достаточно, чтобы сделать тип узнаваемым. Фрото I - один из них: его правление началось с завоевания огромной сокровищницы, а в Эдде есть упоминание о знаменитой "мельнице Фроди", которая бесконечно производила золото. Но, как указал Аксель Ольрик еще в 1910 году в приложении к своей книге "*Danmarks Heltedigtning*", благодаря *homo nuntius* первый наследник мифического Фроди также получил вещество от викинга с таким же именем, Фроде, который около 830 года погиб в Ирландии после того, как вместе со своим братом терроризировал Шотландию и Великобританию.

Что касается Сциольда - для которого, похоже, традиция не дала много "истории", - то он с большим величием занимает место, которое должен был занять Один, но Один уступил это место модели, модели, которая в глазах благочестивого монаха, пламенного патриота, а также хорошего придворного, каким был Саксо, имела больший авторитет, чем дьявольский самозванец мифологов, и лучше выражала, во всяком случае, его идеал королевской власти: Вальдемары, которым Дания была обязана могуществом и великолепием, не известным ей со времен Кнута Великого, которые завоевали несколько германских провинций, кодифицировали законы Скании, Зеландии и Ютландии и показали себя гуманными в управлении своей империей. Вследствие этого Сциольд стал победителем "саксов", издал полезные законы, отменив "нечестивые", и отличился своей благосклонностью и щедростью (I, III, 1-2). По этому поводу высказался Пауль Херрманн [*Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, II: Kommentar, 1922], отметивший, что в анжерском фрагменте поля, соответствующие правлению Сциольда, испещрены пометками и исправлениями, все они стремятся дать славный прообраз действиям Вальдемара II, известного как "Законодатель" или Победоносный. Не этому ли Вальдемару посвящена "Геста Данорум": *Te ergo, salutaris princeps ac parens noster, cuius illustrissimam a priscis temporibus prosapiam dicturus sum, clarissima lux patriæ, Waldemare, dubium laboris huius progressum favore prosequi rogo...?* И в двух почти цicerоновских фразах Сакс не суммирует ли именем этого принца те достоинства, которые он в другом месте приписывает Сциольду: *Ita antecessorum famam atque opinionem operum magnitudine supergressus, ne Romani quidem imperii partes armis intentatas liquisti. Cumque fortitudine et*

liberalitate instructissimus habearis, plusne hostes bellis terreas an cives humanitate demulceas, ambiguum reddidisti?

В отличие от романа Хадингуса, роман Грама, хотя и насыщен стихами, не очень развит: I, IV, восемнадцать абзацев, большинство из которых короткие, в издании Йоргена Ольрика и Ханса Рёдера. Перед вами перевод, в котором сделано все возможное, чтобы сохранить особенности оригинала.

1. Вскоре после этого он женился, и у него родился сын Грам. Его удивительная натура настолько напоминала достоинства отца, что казалось, будто он идет по его стопам. В очень юном возрасте, одаренный самыми выдающимися качествами тела и ума, он вознесся на вершину славы, и потомство сохранило такую память о его величии, что в самых древних поэмах датчан именно его именем выражается *regia nobilitas* (высокий королевский ранг)¹. Он с величайшей энергией отдавался всему, что могло укрепить и отточить его силы. Усердно тренируясь, он учился у гладиаторов искусству уклоняться от ударов и наносить ответные. В знак благодарности он женился на дочери своего воспитателя Роара, своего современника и молочной сестре, но вскоре, чтобы оплатить услуги некоего Бесса, который часто бывал ему очень полезен, он отдал ее ему в жены (*mercedis loco coniugem tribuit*). Бесс был его спутником и опорой в его военных авантюрах, и до сих пор не решено, была ли его слава заслугой его собственной храбрости или храбрости Бесса.

2. Узнав однажды, что Гро, дочь Сигтруга, короля суэзов, обещана некоему великану, и считая такой союз недопустимым (*exsecratus*) и недостойным королевской крови, он предпринял войну в Швеции, решив, по примеру Геракла (*Herculeæ virtutis exemplo*), выступить против чудовищ. Он въехал в Готию и там, когда ехал, покрытый козьими шкурами, чтобы отпугивать встречных, и, закутавшись в шкуры различных диких зверей и держа в правой руке страшную дубину, имитировал походку великанов, встретил на своем пути Гро, которая ехала с несколькими своими последователями, чтобы искупаться в горных водах². Она подумала, что перед ней стоит ее жених, и, испугавшись, как женщина, этого ужасного и необычного одеяния (*tam insoliti cultus horrore*), натянула поводья и, дрожа, начала произносить эти стихи на своем родном языке:

3. Я вижу, как одиозный великан подходит к королю и своими шагами затмевает середину дороги,

- или, скорее, мои глаза обманывают меня. Ведь часто под одеждой из оленя

Иногда смельчаки прячутся.

Тогда Бессус сказал:

Юная девушка, нагружающая шею лошади своим весом, произнося в свою очередь ответ, скажи, как тебя зовут, из какой ты семьи, где родилась.

Гро ответил:

Меня зовут Гро, мой отец - король, столь же блестящий в крови, сколь и в оружии.

Вы тоже расскажите нам, кто вы и где родились.

4. Бесс сказал ему:

Я - Бессус, храбрый в оружии, страшный для врагов, наводящий ужас на народы и часто окропляющий свою руку кровью врагов.

Так что Гро :

Кто, спрашиваю я вас, возглавляет ваши войска? Под чьим руководством вы поднимаете своих прапорщиков? Кто из князей командует вашими сражениями - и скажите мне, в какое место вы ведете войну.

5. Бессус ответил:

Это Грам, который ведет отряд, счастливый в войне (*Marte beatus*), которого не могут сломить ни страх, ни сила. Ни пылающий огонь, ни дикий меч, ни морские волны никогда не пугали его. Именно под этим предводителем, юная леди, мы поднимаем наши золотые знамена.

Гро ответил:

Поспешите повернуть свой род, если не хотите, чтобы Сигтругус раздавил вас всех своим отрядом, закрепил ваши сжатые в кружева горла на свирепых кольях, обмотал ваши тела негибкими узлами и, мучимые, отдал ваши трупы на растерзание хищным воронам.

6. Бессус продолжал:

Грамм добавит его к числу мертвых (*manibus addet*) и отправит в подземный мир (*dabit Orco*), прежде чем сам закроет глаза под ударами судьбы, и он отправит его, распростертого, в страшный Тартар. Мы не боимся лагерей суэнов. Зачем ты угрожаешь нам, юная леди, зловещей смертью?

7. Гро ответил:

Что ж, я уйду отсюда и вернусь в знакомый отчий дом, чтобы не видеть, как войско моего брата придет в [безрассудство](#)³. Да ждут тебя по возвращении вершители судеб, таково мое желание!

Бессус ответил:

Иди, счастливая дочь, в дом своего отца, не обрекай нас на скорую судьбу и не позволяй гневу прорасти в твоём сердце. Ведь часто случается так, что женщина, поначалу суровая и жесткая по отношению к жениху, впоследствии уступает.

8. После этого Грамм, подражая страшному и чудовищному голосу с еще более ужасными звуками и не в силах больше молчать, обратился к девушке с такими словами

Пусть дева не боится брата разъяренного великана,

Я не хочу, чтобы она побледнела, ведь она так близко ко мне.

Отправлено Grip (?), это никогда не бывает просто общим желанием

Что я ищу постель и объятия юных девушек.

9. Гро сказал ему:

Какая безумная женщина согласилась бы стать возлюбленной великанов?

Кто может получить удовольствие от кровати, заваленной чудовищем?

Которая может быть женой демона,

соучастник их семени, из которого рождаются чудовища,

и с диким великаном,
делить с ним постель?
Кого мы видим глядящим шипы
или погрузить свои чистые поцелуи в грязь?
Кто согласится на неравный союз ее нежного тела
с волосатыми конечностями?
Когда природа протестует,
мы не можем в полной мере насладиться удовольствиями Венеры,
и это неправильно, что монстры
празднуют свою любовь с женщинами.

10. Бабушка ответила:

Много раз я укрощал своей победоносной рукой
воротники могущественных королей,
доминируя над их раздутой гордостью с помощью своей более сильной ловкости.
Возьмите блестящее золото
чтобы благодаря этому дару наше соглашение было прочным
и пусть верность будет крепкой
что вы должны мне, вашему мужу.

С этими словами он сбросил с себя маскировку, открыл естественную красоту своего лица и, показав себя таким, какой он есть, доставил девушке почти такое же удовольствие, какое внушал ей ужас под своей фальшивой внешностью. Более того, привлекая ее отличием своей красоты, он не преминул осыпать ее дарами [любви](#)4?

11. Продолжая свой путь, он услышал от прохожих, что дорогу перерезали два разбойника. Но когда они бросились на него, чтобы ограбить, он убил их одним ударом. Затем, чтобы не показалось, что он хотел принести пользу земле своих врагов, он привязал оба трупа (к кольям) и поставил их на ноги, чтобы, мертвые, они продолжали угрожать тем, над кем они издевались живыми, продолжая и после смерти внушать ужас и преграждая путь не меньше своим видом, чем своим действием. Отсюда ясно, что, убивая этих разбойников, он хотел служить себе, а не Швеции. И это весьма примечательное поведение показало, насколько сильно он ненавидел эту страну.

12. Услышав от гаруспиков, что Сигтруга можно победить только золотым оружием, он тут же прикрепил к концу своей деревянной дубины золотой узел, обеспечив тем самым успех в предстоящем ему поединке. Отметив этот подвиг великой похвалой, Бессус сочинил следующую поэму:

Дикарь Грам, носитель счастливой дубины,
не знающий железа, постоянно подвергающийся ударам

меч, протянутый против него, и свое деревянное оружие,
отразил атаки могучего воина.

Следуя судьбам и воле богов
он завоевал честь бессильных суэнов.
предав своего царя смерти, зарезав его
с твердостью золота.

Как эксперт в искусстве боя,
он нес красный дуб, крепко держа его.
и, победив, великолепным ударом
повалил предводителя врагов на спину.
Тот, кого судьба не позволила убить железом,
он укротил его, придав ему твердость золота.
поддерживая борьбу - там, где меч был бессилен, - и
более мощным металлом.

После этого сокровища станут ярче,
с более лестной репутацией.
- это сокровище, к которому его изобретатель
слава и вершина почета.

13. Убив Сигтруга, Грамм, желая завладеть империей, которую он завоевал своим оружием, вызвал на поединок Суарина, префекта Готии, подозревая его в стремлении к царской власти. Он убил его, а вслед за ним - семь его законных братьев и еще девять, рожденных от наложницы, которые стремились в неравном бою отомстить за убийство своего брата.

14. Тогда отец, уже будучи в преклонном возрасте, в награду за эти подвиги связал его со своей державой, считая, что и полезнее, и приятнее разделить царскую власть со своей кровью, чем нести ее без партнера в конце жизни.

Человек из знатного рода Силанда, Рингус, считая одного слишком молодым для этого сана, а другого - слишком слабым, попытался пробудить большинство датчан, обличая слабость, которую давал им обоим возраст, и заявляя, что, поскольку один из них неразумен по ребячеству, а другой - по дряхлости, ни один из них не способен осуществлять королевскую власть. Но он был сокрушен ими в войне, доказав людям, что нет такой поры жизни, которой не соответствовало бы мужество.

15. Другие подвиги короля Грама были многочисленны. Он объявил войну Сумблусу, королю финнов. Но при виде его дочери Сигне он сложил оружие и, став женихом, заключил с ней помолвку, пообещав отречься от своей жены (= Гро). Но пока он был занят войной, которую начал в Норвегии против Суйбдагера, из-за изнасилования его сестры и дочери, он узнал от курьера, что вероломный Сумблус снова обручил его дочь с Генрихом, королем Саксонии.

Проявляя больше любви к девушке, чем к своим солдатам, он бросил армию, тайно отправился в Финнию и прибыл туда уже после начала свадебного пира. Он оделся в самую бедную одежду и сел на самое почетное место. Когда все окончательно опьянели, увидев девушку среди шумного веселья пира, он выразил свое негодование в стихотворении, в котором выразил отвращение к легкомыслию женщин и в высшей степени превознес свои собственные достоинства.

16. В одиночку я вынес колья смерти против семи противников,

И, выхватив меч, я срубил девять из них,

когда я убил Суарина, узурпировавшего королевский титул.

и дал себе имя, которого не заслуживал.

Затем я часто окрашивал чужой кровью железо, красное и мокрое от убийства,

И я никогда не боялся ни удара меча, ни блеска шлема.

И вот, отвергнув меня, она устремилась в другое место,

Дочь Сумблуса, дикарка Сигне, отвергает

старого контракта и задумывается о сорвавшейся любви,

замечательный пример женской легкости

который хватает дворян за шкуру, соблазняет их и позорит,

отдавая предпочтение джентльменам в своих отказах,

который не изменяет никому и всегда балансирует,

порождая неоднозначные и разделяемые модели поведения...

17. Произнеся эти слова, он вскочил со своего места, убил Хенрикуса посреди священного пира и объятий друзей, выхватил невесту с пира и, не зарубив большого количества гостей, увез ее на лодке домой. Свадьба превратилась в похороны, а финны узнали, что не стоит вмешиваться в чужие любовные дела.

18. После этих подвигов он был убит Суибдагером, королем Норвегии, который хотел отомстить за изнасилование своей сестры и посягательство на скромность своей дочери. Эта битва была примечательна тем, что саксонские войска привели Суибдагеру подкрепление, не столько из симпатии к нему, сколько из желания отомстить за Хенрикуса.

I, v, 1. Когда Суибдагерус захватил Данию, сыновья Грама, Гутормус и Хадингус, которых он родил одного от Гро, а другого от Сигне, были увезены на корабле в Швецию их воспитателем и переданы великанам Вагнофтусу и Хафлиусу с задачей не только воспитывать их, но и [охранять](#)5...

Не все в первом великом "Викинге" Саксо - Тор, но читатели наверняка узнали в нескольких отрывках перенесенную модель, этого бога, который часто напоминает нам о великанах, с которыми он сражается, у которого есть "его ярость Асе", его *ás móðr*, так же как у них есть своя, *ǵetun móðr*, и оба вспыхивают при одних и тех же симптомах. Здесь достаточно выделить основные черты.

1) Грам, решив "противостоять предприятиям чудовищ", отправляется на войну против великана, имевшего дерзость требовать руки принцессы, выполняя обычную функцию Тора, который таким образом наказывает великана Трима за то, что тот потребовал руки Фрейи, и великана Хрунгнира за то, что тот, помимо прочих дерзостей, претендовал на богинь Замка Эзиров. И он отправляется в путь, используя средство, которое Сакс называет геркулесовым - *Herculeæ virtutis exemplo*, - но которое, по его мнению, принадлежит Тору, ибо именно в облике Геркулеса он, как и континентальные информаторы Тацита, издревле представляет себе этого бога: знаменитый молот превращается под его пером в дубину греко-римского героя, например, когда "Тор" вмешивается с грозной дубиной, *clava*, в теомахию романа о Балдере (III, II, 10)⁶.

2) Само имя героини этого первого эпизода, самого длинного из повествований, "Гро", выдает происхождение сцены: ее встреча с Грам-Геркулесом вдохновлена встречей Гроа и Тора, о которой мы знаем из "Эдды" Снорри (*Skáldskaparmál*, chap. XXVI, ed. Finnur Jónsson, 1931, p. 104), где следует поединок Тора с Хрунгниром: бог убил великана, но оружие великана, точильный камень, осталось торчать в [голове бога](#)⁷ :

Тор возвращался домой с камнем в голове, когда встретил *провидицу* по имени Гроа, жену Аурвандила Доблестного. Она произнесла над Тором свои заклинания, пока камень не ослаб. Тор, почувствовав облегчение, надеялся, что его высадят из камня, и хотел отплатить Гроа за ее заботу, доставив ей радость. Он рассказал ей, что вернулся с севера, переправившись через (мифическую) реку Эливагар, и что с севера, из Страны великанов, он привез на своей спине в корзине Аурвандиль, приведя в доказательство, что один из его пальцев, который торчал из корзины, замерз, поэтому он, Тор, отломил его, подбросил в небо и сделал из него звезду, которая называется "Палец Аурвандиля". Он также сказал, что скоро Аурвандиль вернется домой. Гроа так обрадовалась, что забыла о своих заклинаниях, и камень перестал разбалтываться: он по-прежнему помещается в голове Тора.

Афабуляция встречи Грам-Геркулеса с "принцессой" Гро отличается: Сакс свел этот единичный мифический эпизод к обычной теме спасения добрым героем прекрасной девушки от чудовища, с которым она была невольно обручена. Но и при этом новом содержании сохранились важные фрагменты обстановки. Когда Грам встречается Гро, у нее другая забота, чем у Гроа, когда ее встречает Тор, - но обе они больны, а виновники одни и те же: одна, Гро, знает, что ей придется выйти замуж за великана, другая, Гроа, считает, что она потеряла мужа, очевидно, из-за великанов. И здесь и там сцена развивается в двух противоположных фазах: Гроа и Гро остаются в своем горе, пока Тор и Грам не решают обратить это горе в радость, сообщив радостную новость, которую они могли бы сообщить с самого начала, - счастливое откровение о муже. Под воздействием этого внезапного откровения обе женщины предаются такой безудержной радости, что одна забывает о своих заклинаниях, а другая - о сдержанности: ужас Гро переходит в *сладострастие*, а девушка падает в [объятия Грама](#)⁸.

3) У Грама есть неразлучный спутник Бессус, который "часто бывает ему очень полезен", участвуя в его подвигах и походах, "настолько, что так и не было решено, была ли слава Грама обусловлена его собственной храбростью или храбростью Бессуса" (I, IV, 1). Это как раз описание Тора, которого всегда сопровождает слуга - Локи в Трайме, в Гейррёде; Тьялфи против Хрунгнира - который, конечно, менее важен, чем Бессус, но часто оказывает своему хозяину заметные услуги и которого иллюстраторы саамских барабанов, способные сохранить лишь основные черты изображаемых ими божественных фигур, не преминули нарисовать рядом с [богом безоружным](#)⁹, меньшего роста и . Отмечается, что в эпизоде с Гро, хотя и упоминается отряд, сопровождающий Грама, действуют только Грам и Бессу.

4) Благодаря присутствию этой фигуры Бессуса удалось замечательно соединить тему эпизода Гроа - печаль, переходящую в радость, - и характерный мотив эддической *Brymskviða* (или *Песни Трайма*) - маскировку. Когда Тор и Локи, переодетые в невесту и подружку невесты соответственно, прибывают в дом Трима, тот не подозревает об их истинной сущности, но испытывает некоторые сомнения по поводу поведения Тора. Тор молчит, и именно между Тримом и Локи начинается диалог, в котором Локи держит великана в заблуждении, пока после вручения молота гостям Тор внезапно не отказывается от своей маскировки и не показывает себя таким, каков он есть. Когда Грам, одетый великаном, и Бессус встречаются с Гро, она считает, что перед ней ее жених, великан, хотя и не исключает возможности, что это всего лишь маскировка; Грам молчит, и именно между Гро и Бессусом начинается диалог, в котором Бессус называет себя и Грам настоящими именами, а Гро продолжает верить, что имеет дело со своим "женихом"; это продолжается до тех пор, пока Грам, "не в силах больше терпеть", не вмешивается и очень быстро показывает себя таким, какой он есть.

5) В финальном эпизоде (I, IV, 16) восхваление Грамом самого себя и его ярость против женщины, которая по легкомыслию предпочла ему соперника, обвиненного в подвигах, соответствуют отношению и обиде Тора в одной из версий саги о Старкаде - кстати, не в той, которую Саксо сохранил в своей шестой книге. В *sage o Гаутрексе* бог объясняет свою неприязнь к Старкаду, маленькому сыну одноименного великана, которого убил Тор, и девушки, которую Тор в конце концов вернул отцу: он не может, говорит он, желать добра мальчику, чей дед был великаном, которого он должен был убить, и чья бабушка, будучи молодой девушкой, предпочла этого великана ему - ему, "Тору эсиров" ¹⁰.

6) То, как Грам убивает Сигтруга (I, iv, 12), имеет странное последствие: поскольку короля можно победить только золотым оружием, Грам прикрепляет "золотой узел" к концу своей деревянной дубины; затем судьба этого золотого узла после подвига выражается в загадочных выражениях:

После этого сокровище станет еще ярче,

с более лестной репутацией.

- это сокровище, к которому его изобретатель

слава и вершина **почета** ¹¹.

Это будущее *manebit*, по-видимому, относится не только к подвигу, но и к материальному сохранению "золотого узла" и, скорее всего, булавы с золотым узлом, а также к сохранению, призванному привлечь длительное и всеобщее почтение "славы". Аллюзия, возможно, станет более понятной, если мы рассмотрим образное или символическое представление Тора, о котором у нас есть два свидетельства: три века назад Шеффер в своей "*Лаппонии*" описал деревянного идола саамского бога *Хора Галлеса*, заимствованного у Þórr karl "доброго человека Тора" норвежских крестьян, следующим образом: *in capite infigunt clavum ferreum, cum silicis particula, ut si videatur ignem Thor excutiat*; а Ян де Врис по этому случаю более абстрактно вспомнил о божественных гвоздях (*reginnaglar*) "почетных столбов" (*qndvegissúlur*), установленных в большом зале исландских домов и находящихся под защитой Тора. Этот маленький кусочек кремня, вбитый в голову идола, оправдывается деталью из мифа о Хрунгнире, того самого, который вводит в эпизод Гроа: кусок точильного камня побежденного великана вонзился в голову бога, и Гроа начинает извлекать его с помощью заклинаний, но хорошие новости, объявленные Тором, доставляют ей такую радость, что она забывает конец формул, и бог сохраняет камень, шатающийся, но

несокрушимый. Смысл всего этого, вероятно, натуралистичен: бог производит гром своим молотом, но именно в кремне его головы заключены запасы молний и [громов12](#).

Таким образом, эта глава о Саксе, похоже, основана на досье Тора, но гораздо более свободно, чем последующие главы о Хадингусе были основаны на досье Ниорда. В отношении Хадингуса автор примерно проследил карьеру бога: фаза Вейна, затем фаза Одина, вставив между ними, во втором мифологическом экскурсе, тот фрагмент мифа (война эсиров и ваниров), который был именно в этом месте и оправдывал переход от одной фазы к другой, но который не поддавался, с точки зрения *Gesta Danorum*, переносу на самого героя, на Хадингуса. Для Грамма Саксо или его источник - но становится все более вероятным, что ответственным за это был сам Саксо, а не какой-то *сагнамадр* - сочинил события, опираясь на различные мифы о боге Торе, которые на самом деле менее связны и менее непрерывны, чем миф о Ниорде; прежде всего он использовал взаимосвязанные истории о Хрунгнире и Гроа (встреча со скорбящей женой; благая весть, превращающая тревоги в чрезмерную радость; золотой узел на конце булавы, отделенный от кремня на лбу бога и его деревянных [фигурок13](#)); но он ввел элементы (замаскированный подход, болтливый спутник, отвергнутая маскировка), взятые из рассказа о походе Тора и Локи в Трим; наконец, в этой амальгаме он намеренно исключил часть эпизода с Гроа, мифологически самую важную, но уже использованную им в другом разделе своего произведения, написанного до первой книги: увечье [Аурвандила14](#).

Благодаря этому анализу источников мы получили некоторое представление о процедурах транспонирования, которые Саксо не использовал в случае с Хадингусом.

1. *Грамп* - одно из имен короля.

2. *Bellum Sueticum auspicatur, Herculeæ virtutis exemplo monstrorum nisibus obstaturus. Inita Gothia cum deturbandorum obviorum gratia caprinis tergoribus amictus incederet ac variis ferarum pellibus circumactus horrificumque dextra gestamen complexus giganteas simularet exuvias, ipsam Gro silvestres forte latices cum paucis admodum pedissequis lavandi gratia petentem equo obviam habuit.*

3. Аллюзия неясна: чей брат? жениха-гиганта?

4. *Quo dicto discussis larvis nativum oris decorem confessus tantum paene voluptatis vero sui aspectu puellæ attulit, quantum adulterino terroris incussit; quam etiam formæ suæ luculentia ad concubitus provocatam amatoris donis prosequi non omisit.*

5. Это начало саги о Хадингусе, см. *Du mythe au roman*, 2^e édition, 1983, pp. 22 et seq.

6. *Sed et Thoro inusitato clavæ libratu cuncta clipeorum obstacula lacerabat, tantum ad se incessendum hostes invitans quantum socios ad tuendum. Nullum erat armaturæ genus, quod impellenti non cederet. Nemo ferientem tuto excipere poterat. Quicquid ictu urgebat, obruit. Non clipei, non cassides impactum pertulere robur. Nulli corporis aut virium magnitudo subsidio fuit.* Ср. [выше](#), с.

7. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 141-145.

8. *En Gróa varð svá fegin at...; tantum pæne voluptatis vero sui aspectu puellæ attulit...*

9. Алекс Олрик, "Tordenguden og hans dreng", *Danske Studier*, II, 1905, pp. 129-146.

10. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, p. 86, и, с другой точки зрения, *Mythe et épopée*, II [1971], первая часть.

11. *Clarius post hoc agathum manebit*

agnitum late meliore fama

cui suus laudem decorisque culmen

Высокомерный аукцион.

12. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.* p. 145.

13. Сцена, в которой двух разбойников, убив, поднимают на ноги, чтобы они выглядели живыми и продолжали внушать страх (I, IV, 11), возможно, является искажением сцены, в которой Хрунгнир и "человек из глины", который удваивает его, убиты вместе - сцена, освещенная той, в которой Хотт убивает, а затем поднимает на ноги монстра, который терроризировал земли короля Хрольфа, *Heur et malheur du guerrier*, pp. 140-141, 142-143.

14. Ниже, [Horwendillus](#).

Horwendillus

Данное исследование было первоначально опубликовано под названием "Horwendillus et Aurvandill" в сборнике "Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire" (edited by Jean Pouillon and Pierre Maranda, The Hague, Mouton, 1970, pp. 1171-1179); оно было в значительной степени перепечатано в *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, из которых оно составило Приложение IV (1970, pp. 173-177).

Его работа была представлена и обсуждена на семинаре в Практической школе высших исследований 21 и 28 апреля 1966 года.

Для данного тома мы выбрали версию, переработанную автором в книге *Du mythe au roman*, с подробными исправлениями, внесенными в переиздание 1983 года.

Клоду Леви-Строссу

История Ауривандила (древнеируландское Aurwandill или Qrwandill) в "Эдде" Снорри вызывает особое раздражение у мифологов. Имя этого персонажа засвидетельствовано как в вестфальских, так и в норвежских языках, поскольку подлинного лангобарда звали

Ауривандало, немец XII века написал "роман об Оренделе" (древневерхненемецкий Orentil), а в древнеанглийском earendel обозначало утреннюю звезду¹. Более того, такое значение древнеанглийского слова, совпадающее с исландским рассказом о превращении пальца ноги Аурвандила в звезду, гарантирует, что миф с его астральными проявлениями был не только скандинавским. Но эти два благоприятных обстоятельства сводятся к тому, что плотный роман Оренделя ни в одном месте нельзя сопоставить с эпизодом с Аурвандилом, и, что еще хуже, в книге Сакса Грамматика эпизод с Хорвендилом - отцом Амлета, мальчика из будущего, - кажется столь же отличным от одного, сколь и от другого.

Оставив в стороне предлагаемые интерпретации (Бог знает, насколько увесистое [досье](#)²) и ограничившись анализом текстов, именно этот последний пункт я рассмотрю заново. Вопреки распространенному мнению и учитывая то, как Саксо трансформировал скандинавские мифы в других случаях, я считаю, что у него не было никаких источников или традиций, кроме тех, что были доступны Снорри для его *Horwendillus*, и что значительные различия между двумя рассказами могут быть в достаточной степени объяснены литературными привычками датского писателя.

Материалы для этого исследования были представлены и обсуждены на семинаре в Школе высших исследований 21 и 28 апреля 1966 года и опубликованы в 1970 году в сборнике "Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss".

Миф об Аурвандиле очень кратко пересказан в "Скальдской карте" Снорри (глава XXVI, в "Эдде Снорра Стурлусона", изд. Финнур Йонссон, 1931, с. 104). Полностью она уже цитировалась [выше](#)³. Вот его суть. Победа над великаном Хрунгниром оставила бога в болезненном состоянии: кусок точильного камня, который был оружием его противника, остался торчать у него в голове. Возвращаясь из страны великанов, он встречает провидицу Гроа, жену Аурвандила Доблестного. Своими заклинаниями она постепенно расшатывает камень, и Тор так доволен, что, не дожидаясь конца лечения, хочет наградить ее хорошей новостью: Он говорит ей, что ее муж, исчезновение которого, видимо, мучило ее, скоро вернется, что он сам привез его в корзине из страны великанов, но по дороге, переправляясь через мифическую реку Эливагар, один из пальцев ноги Аурвандила замерз, и он, Тор, отломил его и бросил в небо, где он превратился в звезду. На радостях Гроа забывает об окончании заклинаний, и точильный камень остается торчать в голове бога. Выше мы видели, что в своей первой книге Сакс использовал почти все, что касается отношений Гроа и Тора, связав их с Гро и Грамом, и исключил то, что в должной мере касается Аурвандила, а именно потерю пальца, предназначенного для блестящей судьбы.

Вот краткое изложение основных моментов в рассказе Саксо (III, VI, 1-3):

1. Хорвендилл, великий викинг, три года был префектом Ютландии, когда Коллер, король Норвегии и другой викинг, завидуя его славе, решил расправиться с ним. Он долго искал его в морях. Однажды оба флота оказались на противоположных берегах одного и того же острова. Приглашенные на прогулку, Коллерус и Хорвендиллус зашли в глубь леса и внезапно оказались одни, лицом к лицу.

2. Хорвендилл вежливо спросил Коллера, какого поединка он хочет - противостояния двух армий или дуэли между ними двумя, указав, что предпочитает последний вариант.

Коллерус ответил:

"Поскольку вы оставляете выбор боя за мной, я считаю гораздо предпочтительнее тот, который, минуя толпу, требует усилий только двух человек: храбрость, как справедливо считается, более очевидна, а победа одерживается быстрее. В этом наши чувства совпадают, и мы спонтанно соглашались. Но, поскольку исход остается под вопросом, мы должны помнить о человечности и не поддаваться своему пылу до такой степени, чтобы пренебречь своими обязанностями по отношению к мертвым. Если в наших сердцах живет ненависть, пусть там будет и жалость, готовая в нужный момент смениться враждебностью. Ибо, хотя различие наших чувств разделяет нас, права природы объединяют нас, и мы объединены этой общностью, как бы ни была велика ревность, разделяющая наши души. Вдохновленные этим благочестием, давайте договоримся, чтобы победитель обеспечил похороны побежденного, ибо именно в этих похоронных почестях заключаются последние заслуги человечества, от которых нельзя отступать без нечестия. Пусть обе армии, отбросив вражду, исполняют этот долг вместе. Пусть ревность исчезнет после смерти, а соперничество угаснет перед похоронами. Несмотря на ненависть, которая противостояла нам при жизни, давайте избежим этого варварского зрелища: один из нас по-прежнему нападает на прах другого. Для победителя будет источником славы устроить побежденному пышные похороны, ведь тот, кто чтит своего мертвого врага, завоевывает расположение тех, кто остался, а тот, кто привязывается к живым своим добрым поступком, знает, как гуманно вести себя с мертвыми. Но есть и другой вид несчастья, не менее болезненный; это то, что иногда постигает живых, когда часть их тела изуродована. К этому позору, я думаю, мы должны проявлять не меньшую заботу, чем к последнему несчастному случаю. Нередко, оставляя им дыхание жизни, смертельный удар поражает кого-нибудь из сражающихся, и эта участь считается хуже смерти, если верно, что смерть удаляет память обо всем, тогда как тот, кто пережил опустошение собственного тела, не может забыть. Это зло тоже должно быть исправлено: давайте договоримся, что тот, кто изуродует другого, возместит свой поступок десятью талантами золота. Если добродетельно сочувствовать чужим бедам, то не тем ли более добродетельно сочувствовать тем, которые постигли нас самих? Нет никого, кто не соответствовал бы природе, или, скорее, тот, кто пренебрегает ею, сам себе убийца".

3. Обменявшись обещаниями, они начали сражаться. Ни странность их встречи, ни очарование весеннего пейзажа не удержали их от схватки. Больше желая поразить врага, чем защитить собственное тело, Хорвендилл отбросил щит и схватил меч обеими руками, и его смелость не разочаровала: под повторными ударами он лишил Коллера щита и, наконец, отрубив ему одну из ног, заставил упасть замертво. Чтобы не нарушать договор, он устроил Коллеру царские похороны и с большой пышностью упокоил его под великолепно подготовленным курганом.

Победителю остается только ждать убийственного удара брата и, спустя столетия, доверить своего осиротевшего сына Шекспиру.

Есть ли связь между этими двумя совершенно разными текстами? Безусловно, есть. Прежде всего, повторимся, мы уверены, что Саксо знал в форме, подобной той, что мы читаем у Снорри, всю историю, в которой Тор, Гроа и Аурвандил оказываются вместе. Поэтому *априори* вероятно, что он знал об увечье Аурвандила более или менее в том виде, в каком его представляет Снорри, в соответствии с англосаксонской традицией, лежащей в основе

древнеанглийского слова *earendel*. Как могло случиться, что, желая воплотить в жизнь персонаж по имени Хорвендиль, он пренебрег этим источником, чтобы либо свободно изобрести, либо использовать другую традицию об Аур вандиле, которая в противном случае была бы полностью утрачена? Это маловероятно. То, что мы теперь знаем из саги о Хадингусе (I, I-VIII)⁴, из саги о Грамме (I, IV)⁵, из саги о Балдерусе (III, I-III)⁶, к которым мы можем добавить сагу о Старктерусе (IV, V-VIII, VIII)⁷, о процедурах, которые он использовал при переносе мифологии в исторический вымысел, позволяет нам объяснить его Хорвендиллуса на основе единственного засвидетельствованного Аурвандила. Рассмотрим некоторые из этих приемов.

1. Все персонажи, которых он заимствует из мифологии и легенд, боги, которых он превращает в героев, или герои, которых он принимает за героев, получают от его руки одну и ту же форму: самые мирные по своей природе и функции, как Ниорд и Фрейр, как Бальдр, превращаются в воинственных королей, чаще всего викингов, *пиратов* - Хадингус, Фротоны, Бальдерус, - как и самые принципиально воинственные.

2. Когда миф предоставляет ему двух конфликтующих персонажей, таких как Бальдр и Ходр, или когда он сам противопоставляет свой собственный персонаж тому, который он получает из мифа, он с готовностью переносит на "противника" то, что сказано о "главном герое". Как мы видели, так происходит на протяжении всего романа о Бальдере, который появился в третьей книге *Gesta Danorum* немного раньше эпизода о Хорвендилле.

3. Саксо часто сводит к эпизодической нотации, ослабленной и искаженной, то, что наиболее характерно для заимствованного им персонажа или наиболее важно для структуры его карьеры. Так, после четкого объявления трех *facinora*, которые совершит Старктер и которыми будет отмечена его тоекратная жизнь (VI, V, 6), он так незаметно вставляет вторую в конце блестящего повествования о битве (VII, V), что такой проникательный наблюдатель, как Ян де Врис, не сразу ее *распознает*⁸. Особенно часто это происходит, когда характерная черта противоречит законам природы. Так, в "*Cate o Хадингусе*" к этому сводится единственное воспоминание об одном из важнейших теологических атрибутов бога Ниорда - его владении ветрами и навигацией (I, VIII, 15):

Вернувшись (из своего подземного путешествия), Хадингус отправился с женой на родину. Скорость, с которой он плыл, предотвратила угрозу со стороны пиратов, которые приближались к нему: хотя ему и им помогали почти одинаковые ветры, он прорезал море впереди них так хорошо, что, несмотря на равенство их парусов, они не смогли до него добраться.

Чудо, как мы видим, сохраняется, но его значение уменьшается от магии к технике, или, по крайней мере, оно представлено в терминах, которые не подчеркивают *магию*⁹.

Чтобы оценить Horwendillus по достоинству, необходимо помнить об этих трех уроках.

Прежде всего, Аурвандиль подвергся общему закону героев Саксо: он стал воином, викингом; как таковой, он получил возможность испытать типичное для скандинавских воинов *hólmganga*, одиночный бой на *острове*¹⁰, с определенными условиями, одно из которых, как принято считать, Саксо *понял неправильно*¹¹.

Во-вторых, у Хорвендила был противник, такой же викинг, как и он сам: обычная тема викинга, который преследует и побеждает другого, пересекается с тем, что мы видим у Снорри, где Аурвандиль, прежде чем быть избавленным Тором, должен был иметь дело с

великанами. И хотя именно Аурвандиль одерживает верх над великанами, а затем страдает от физических повреждений во время своего освобождения, именно противник Хорвендила терпит поражение и страдает от физических повреждений во время битвы.

В-третьих, увечье, нанесенное таким образом противнику, материально сохранило свой тип и более или менее свое местоположение: Аурвандил теряет палец, "отломанный" Тором, Коллер теряет целую ступню, отрезанную Хорвендиллом - и он, насколько мне известно, единственный боец, погибший таким образом в *Gesta Danorum*. Но обстоятельства и последствия совершенно иные: то, что делает Аурвандила оригинальным - палец на ноге, сначала ставший хрупким от мороза; палец, выброшенный в небо и ставший звездой, пока изувеченный человек выживает, - все эти неправдоподобные, фантастические вещи заменены банальной историей о поединке, со смертельным исходом после нанесения увечья, и эффектной компенсацией в виде блестящей, но человеческой погребальной пышности, без продолжения, без космического чуда.

Эти изменения такого же типа и степени, как и те, что Саксо позволял себе в других мифах, и, как и они, являются не более чем литературными фантазиями. Поэтому его латинскую версию не следует рассматривать как оригинальное, независимое свидетельство рассказа Снорри.

1. Попытки этимологии, ни одна из которых не является очевидной, см. Jan de VRIES, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1957-1961, s. v., pp. 20-21.

2. С тех пор, как это было рассмотрено или сообщено Паулем Херрманном, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. II: Kommentar*, 1922, pp. 345-348, и Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*², II, 1957, pp. 137-138, не было недостатка в попытках.

3. [Выше](#).

4. См. *Du mythe au roman*, 2^e издание, 1983, с. 1-146; "Le noyé et le pendu" ([выше](#)).

5. [Выше](#).

6. [Выше](#).

7. *Heur et malheur du guerrier*, 1969, pp. 77-88; *Mythe et épopée*, II [1971], первая часть.

8. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.* p. 78, no. 1.

9. *Du mythe au roman*, *op. cit.* pp. 33-35.

10. *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.* p. 142.

11. Это практика *leysa sik af hólmi*, "выкупать себя из поединка": когда один из двух противников тяжело ранен, он может спасти свою жизнь, заплатив выкуп победителю. Сакс правильно излагает эту сделку в другом месте (P. HERRMANN, *Kommentar*, *op. cit.* pp. 246-247), но здесь он переворачивает его: именно победитель должен возместить ущерб искалеченному человеку - и со времен Акселя Олрика это изменение обычно рассматривается как недоразумение, совершенное под влиянием рыцарского духа, *ridderlighed i sin ædleste form*, вальдемарийских времен (*Kilderne til Sakses Oldhistorie*, II, 1894, p. 157). Это не точно: демаркированный оригинал действительно включает в себя некую компенсацию для искалеченного человека, поскольку Тор возводит удаленный палец в ранг звезды, так же как Хорвендилл устраивает пышные похороны Коллера, которому он отрубил

ногу. Возможно, именно это привело Сакса не к недоразумению, а к намеренному отступлению от хорошо известного ему правила.

Аттила между двумя сокровищами

Нижеследующая статья была опубликована в 1976 году во втором из двух сборников, посвященных Отто Хёфлеру, - "*Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, под редакцией Гельмута Бирхана (Вена, Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung [сборник "*Philologica Germanica*", т. III], с. 121-127).

Она была перепечатана, с некоторыми изменениями и дополнениями, в сборнике "*Romans de Scythie et d'alentour*" (1978, с. 78-83 = глава v, "*Attila et l'épée de Mars*").

Во время *Völkerwanderung* часто закапывали сокровища. Их также откапывали. Спрятанные или нет, они ценились и эфемерными победителями, и долговечными завоевателями: героическая мораль того времени утверждала, что вождь должен иметь много золота, но не в качестве *переписи*, а для поддержания преданности лучших воинов. С азиатским Аттилой дело обстоит иначе. Он любил золото ради золота - по крайней мере, так считало большинство его соседей, - а также, будучи хитрым варваром, использовал его - уже! - в качестве экономического оружия, подрывая финансы относительно богатых провинций и империй, которые пытались отразить его удары с помощью постоянной дани и шантажа. Поэтому неудивительно, что в различных романтизированных воспоминаниях, которые сохранила о нем Европа, сокровища занимают важное место; и не просто сокровища вообще, а, поскольку он в конечном итоге потерпел неудачу, сокровища, нагруженные судьбой, сокровища, которые отомстили за убитых королей и уничтоженные нации.

Самым известным из них является, конечно же, сокровище нибелунгов - *ходд Нифлунга*. Согласно северной традиции, оно досталось от Эзира, и благодаря удивительному постоянству бургундского короля и его лейтенанта оно не попало в руки Атти: только Хогни и Гуннар знали, где оно спрятано; после их казни им навсегда завладеет Быстрый Рейн:

Rín skal ráða

rógmálmi skatna

á svinn, áskunna

arfi Niflunga [*Atlakviða*, строфа 27].

И это еще не все. Сестра одного из замученных, жена Аттилы, после того как он стал женой Сигурда, мстит за брата; пьяный и безоружный гунн и его сторонники погибают в огне дворца:

эльди гаф хон þá алла

er inni váru [Atlakviða, строфа 42].

Удача этого сокровища в том, что до того, как оно вызвало столь сильное желание, оно принадлежало самому соблазнительному герою германского мира: благодаря ему оно дошло до нас вместе со своей тайной в великолепных поэмах. Аттила воспользовался этой возможностью. Он тоже занял свое место в эпосе и, по счастливой случайности, или, скорее, в результате конфликтов между германскими народами, принял на себя благородную и мудрую фигуру Этцеля в одном из вариантов, южном, что поразило бы многих его современников.

Среди других жертв Аттилы то, что зависело от Рима, прошло время эпических творений: иногда тенденциозные, более или менее риторические историки занимали все пространство, такие как Приск, чьи обломки украшают четвертый том *Fragmenta historicorum graecorum* и который написал, в восьми книгах, Τὰ κατὰ Ἀττίλῃαν. Максимум, в момент смерти Аттилы, в этом византийце появляются чудесные, если не эпические, черты (Jordanès, 49, 255):

De quo [= смерть Аттилы] id accessit mirabile, ut Marciano principi Orientis de tam feroci hoste sollicito in somnis divinitas adsistens, arcum Attilae in eadem nocte fractum ostenderet, quasi quod gens ipsa eo telo multa praesumat.

Когда Аттила умер, произошло одно из чудесных событий: Маркиану, императору Востока, которого постоянно занимал этот свирепый враг, в ту же ночь приснился сон, в котором божество показало ему сломанный лук Аттилы, означавший, что народ гуннов сильно страдает от этого удара.

А как же остальные, все народы, охваченные сибирским потопом? Поскольку впоследствии они не смогли сформировать оседлые народы или просто не выжили, они не оставили никакой литературы, за исключением одного, скифов - в узком смысле этого слова, поскольку очевидцы того времени имели прискорбную тенденцию называть скифами все, что двигалось с северо-запада от Черного моря на северо-восток от Каспийского моря.

Со своими более или менее дифференцированными ветвями, лишь немногие из которых - сарматы, роксоланы, аланы - остались известными в истории, собственно скифы еще занимали значительные территории в этом этнодроме во времена Аттилы, и они были одними из первых, с кем столкнулись гунны во время своего похода на Запад. Иордан, опять же согласно Приску, перечисляет племена, которые первыми были сметены неким вихрем, *quasi quidam turbo nationum*, и чью судьбу вскоре разделили аланы (24, 126-127):

Alanos quoque pugna sibi pares, sed humanitatis victu formaque dissimiles, frequenti certamine fatigantes subiugavere. Nam et quos bello forsitan minime superabant, vultus sui terrore nimium pavorem ingerentes terribilitate fugabant...

Они даже покорили аланов, которые были равны им в бою, но отличались от них гуманностью нравов и чертами лица, изводя их постоянными нападениями. И если они не превосходили своих противников в вооружении, то страх и ужас, внушаемые видом их отвратительных лиц, обращали их в бегство.

Приск слишком кратко сообщает о следующей сцене, которая, по его словам, до крайности раздула самолюбие короля гуннов (Jordanès 35, 183 = *Fragmenta historicorum graecorum*, IV, p. 96):

Qui [= Attila] quamvis huius esset naturae, ut semper magna confideret, addebat ei tamen confidentiam gladius Martis inventus, sacer apud Scytharum reges semper habitus. Quem Priscus historicus tali refert occasione detectum, cum pastor, inquiring, quidam gregis unam buculam conspiceret claudicantem, nec causam tanti vulneris inveniret, sollicitus vestigia cruoris insequitur, tandemque venit ad gladium, quem depascens herbas bucula incaute calcaverat, effossumque protinus ad Attilam defert. Quo ille munere gratulatus, ut erat magnanimus, arbitratur se totius mundi principem constitutum, et per Martis gladium potestatem sibi concessam esse bellorum.

Хотя он, естественно, был склонен верить, что его ждет великая судьба, его уверенность укрепила находка меча Марса, который цари скифов всегда держали при себе. По словам историка Приска, вот как это произошло. Один пастух рассказал, что когда он увидел в своем стаде хромящую телку и не смог найти причину такой большой раны, то забеспокоился, пошел по кровавым следам и наткнулся на этот меч, на который телка случайно наступила, когда проходила мимо. Он тут же выкопал его и принес Аттиле в подарок. Аттила с радостью принял его. Поскольку у него были большие амбиции, он почувствовал, что утвердился в роли правителя вселенной, а так как меч принадлежал Марсу, то ему было обеспечено превосходство в ведении войны.

Эта сцена, эта ошибка в суждениях, которая приведет бич Божий на Каталаунские поля, поднимает две неразрывно связанные между собой проблемы, которым, насколько мне известно, уделялось мало внимания: имело ли место это событие на самом деле или же оно, как, несомненно, является заключительным сном Маркиана, не более чем объяснительный вымысел, сформированный после события? Получил ли Приск свой рассказ от гуннов или от одного из "свободных скифов", чьи интересы временно сделали их союзниками Византии? Вот несколько причин признать, что это вымысел и что он скифского происхождения.

Известные тексты говорят о том, что здесь сошлись две традиции.

С одной стороны, цари крупнейшего скифского царства действительно из поколения в поколение (*semper*) были хранителями священного сокровища, группы золотых талисманов, упавших с неба в начале национальной истории, символов трех социальных функций (религиозной, военной, сельскохозяйственной), среди которых, естественно, было одно или два оружия, и которым правящий царь ежегодно приносил большие жертвы (Геродот, IV, 5-7). Но это оружие не было мечом: топор - по Геродоту, стрела и копье - по Квинт-Курсу (VII, VIII, 18-19). Они также не представлены (хотя это не исключено, учитывая краткость текстов) как принадлежащие каждому из функциональных божеств.

С другой стороны, ритуал, описанный Геродотом в IV, 62, касается только Ареса и действительно включает в себя разновидность меча под названием ἀκινάκης, изображающую бога. Но это уже не владение, не ритуал царей, не талисман, уходящий

корнями в сказочное прошлое. Именно в каждом районе на грозном помосте, сложенном из пихт и периодически поддерживаемом от непогоды, установлен "древний железный меч", изображение Ареса, которому каждый год перед помостом приносят в жертву не только скот и лошадей, но и мужчин, по пленнику из каждой сотни, чью кровь, собранную в вазы, проносят над помостом и окропляют меч.

Почти полвека назад я показал (*Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 184-186; ср. *Mythe et épopée*, I, 2^eed, 1974, стр. 573-574 [*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, первая глава "Batraz, l'érée et le bûcher"])), что память об этом представлении и жестокой литургии до сих пор сохранилась в эпосе последних потомков скифов, точнее, аланов, осетин Кавказа: Батраз, непревзойденный воин, стальной герой, живущий как на небе, так и на земле, которого по другим причинам следует сравнить с Аресом Геродота, требует, чтобы нарты соорудили огромный костер; он взбирается на эту горящую платформу и оттуда мечом закаляет нартов, которые со всех сторон заняты у его ног. Наконец, он кладет меч на край платформы и говорит нартам, что не умрет, пока не бросит его в Черное море. Чтобы привести его в движение и мучительно дотащить до берега, потребуется длинная вереница повозок. С тех пор она остается скрытой на дне вод. Изредка она всплывает и взмывает в небо: молния западных бурь.

Таков меч Ареса у скифов, таков меч Батраза, *Bætræзы карда*, у их наследников: оба жаждут крови, как бог или герой, которого они представляют, один смертелен для врагов скифов, другой - для врагов Батраза, иными словами, для самих врагов нартов до того дня, когда, приняв участие в убийстве отца Батраза, нарты стали его окончательными врагами. Очевидно, именно разновидность этих мечей, по словам Приска, попала в руки Аттилы.

Допустимо, что кто-то из поработанных скифов мог польстить своему господину, доставив ему, истинный или ложный, "меч Ареса", описанный как царский талисман и наделенный, как следствие, обещаниями, которые когда-то несло для их царя обладание предметами, оружием или иными предметами, упавшими с неба. Однако обстоятельства, описанные Приском, место и оборот, которые он придал анекдоту, двойное упоминание о честолюбивом характере героя, акцент на последних словах, если их осветить скифской и осетинской традицией в целом, не способствуют такой интерпретации. В итоге находка *gladius Martis*, священного меча, оказывается *ловушкой*, которая, придав Аттиле дополнительную уверенность, привела его шаг за шагом к двум большим поражениям, за которыми вскоре последовала бесславная смерть, *optata cunctis nationibus in commune et Romanis*. Эту ловушку для Аттилы расставил сам меч, то есть бог, для которого он не только оружие, но и, как говорит Геродот, ἄσλμα: Она обнаружила себя; более или менее погруженная в землю, намеренно или нет, во время разорения скифских народов, в месте, которое, казалось бы, ничто не обозначало, именно она, проявившись, взяла на себя невозможную для людей месть и вовлекла мегаломанского завоевателя - *magnanimus* - в двойной мираж безграничного суверенитета (из-за якобы царской природы талисмана) и непрерывной победы (из-за "боевой" природы талисмана). Наконец, именно в кровопролитии, *uestigia cruoris*, открыв "великую рану", *causam tanti uulneris*, меч был обнаружен: таким образом, он вел себя как кровожадный, ненасытный меч, возложенный на платформу Ареса или на костер Батраза. Короче говоря, история показывает Аттилу, обманутого скифским божеством: гунн применил к себе выгоду от обещания, которое распространялось только на скифов, и не понял угрозы, которая распространялась на их врагов.

Напротив, в глазах любого скифа все было ясно. И сегодня нартский эпос представляет множество вариантов такого вмешательства, сначала двусмысленного, а затем фатального, со стороны героя и его наследника (ссылки и краткое изложение текстов в моих *Légendes sur les Nartes*, 1930, н^{ос} 13, 14, 15, 40; *Le Livre des héros*, 1965, pp. 186-200, 205-206). Приходит ли великан к нартам и, провоцируя их на танец, причиняет вред своим очередным партнерам? В первый день он одерживает победу, но на второй Батраз спускается с неба, присоединяется к веселью и заставляет незваного гостя долго танцевать, при этом изувечив его. Во время отсутствия прославленного нарта другой неосторожный человек похищает его жену, которую бессильно спасти великое войско нартвов? Батраз спускается с неба, его, как пушечное ядро, помещают в пушку и бросают во вражеский город, который он разоряет. Неужели великаны пригласили старых нартвов на пир, где готовятся их убить? Батраз спускается с неба, появляется на пороге, и со злодеями покончено. Огромное войско [Агупа1](#) разрушает железную стену, окружающую жилище нартвов? Батраз - здесь его называют *Крым-Султан* - получает от святых и ангелов оружие и чудесного коня, спускается с небес и разгоняет захватчиков, последние из которых превращаются в саранчу. И так далее. Гунны Аттилы не были бы лишними в этой коллекции. Стоит также отметить, что агрессивность Марса де Жорданеса проявляется в отношении коровы в стаде пастуха. Даже внутри нартского общества враждебность Батраза к представителям "третьей функции" - постоянная черта его характера, будь то сельское хозяйство или пастушеская ферма: Он бессмысленно убивает отца (или сына) джинна Зерна, *Бор-ксвэра-Али*, который в наказание сокращает доселе обильную урожайность полей до нынешнего уровня (*Légendes sur les Nartes*, н^о 16; *Le Livre des héros*, pp. 207-208); он с ненавистью преследует *Бурæфærныга* (*Борæфærнуга*), владельца огромных стад, и, прежде чем убить его самого, преследует и убивает его сыновей и даже, в одном из вариантов, превращает остальных членов его семьи в быков и [лошадей2](#).

Посудите, мой дорогой друг, делают ли эти соображения вероятным, что весь эпизод - дело рук скифов, литературное изобретение, компенсирующее их историческое несчастье, часть или зародыш национального эпоса, который при других политических и социальных условиях мог бы уравновесить "*Атлаквир*" Севера на Востоке: Сокровища *нифлунгаров* ускользнули от Атти, и попытка овладеть ими привела его к гибели; меч Марса у скифов, замаскированный под царский талисман, навязался Аттиле и привел его к поражению.

1. *Агуртæ*: это либо тюркское название *Oğuz* с ротацизмом, как в чувашском языке, ср. Οὐννουγῶροι "На Угуре, Десяти У.", 'οὐῶρ в греческих источниках (В. И. Абаев), либо название *агоритов*, о которых сообщает Птолемей к северу от Кавказа, 5, 8, 12.

2. *Le Livre des héros*, н^о 18, в частности var. *b*; *Légendes sur les Nartes*, pp. 180-183, 229 [см. также *Romans de Scythie et d'alentour*, op. cit., pp. 51-52].

Трифункциональные объекты в индоевропейских мифах и сказках

Эта статья была впервые опубликована в феврале 1979 г. в сборнике *Strutture e generi delle letterature etniche* (= *Uomo e cultura*, XV). *Atti del Simposio internazionale, Palermo (5-10 Aprile 1970)*, под редакцией Янне Вибека, Палермо, Flaccovio, 1978, pp. 45-56. Итальянский перевод Маурицио Дель Нинно был опубликован под названием "Gli oggetti trifunzionali nei miti indoeuropei e nelle fiabe" в *Quaderni di antropologia e semiotica* (Urbino, International Center for Cultural Studies), IV, 1987, pp. 1-11.

По этому же вопросу см. также *Mythe et épopée*, I (ср. второе издание, 1974, с. 540-543).

Вы оказали мне честь, пригласив принять участие в вашей работе: я не фольклорист, а что касается новых, формалистических методов анализа, которые сейчас опробуются на человеческих традициях, то я признаюсь в своей неопытности. Поэтому прошу вас принять меня таким, какой я есть: традиционным компаративистом, едва способным по-старому ставить свои личные проблемы. К счастью, эти проблемы иногда совпадают с вашими заботами.

Вы знаете направленность моей работы: с 1938 года я, как мне кажется, постепенно установил важность и всеобщность идеологии, которая не только трехчастна по форме, но и трехфункциональна по содержанию, в большинстве древних индоевропейских обществ, причем в таких условиях, что наиболее правдоподобным объяснением является то, что эта идеология уже была у их общих предков, индоевропейцев. Согласно этой идеологии, общество, а также мир и, внутри мира, многие конкретные механизмы, могут жить или выполнять свои функции, или существовать, только благодаря гармоничному сотрудничеству трех сил - я предложил слово "функции" - которые иерархичны: магическая и юридическая власть (обычно связанная со жрецами или мудрецами, или вождями), физическая сила (в основном используемая в бою), плодovitость (приносящая с собой всевозможные условия и последствия: изобилие товаров и людей, мирное процветание, а также удовольствие, сладострастие и многие другие ноты).

Эта идеология лежит в основе теологии, мифологии и эпоса таких народов, как древнейшие индийцы (и, с изменениями, вызванными ранней зороастрийской реформой, их братья иранцы), древнейшие римляне и даже скандинавы в последние дни язычества. Во всех этих областях теологическая структура определяет и объединяет в иерархическом порядке богов или группы богов, которые покровительствуют и выполняют эти три функции (Индия: Митра и Варуна, Индра, ачвины с богиней Сарасвати и т. д.; Рим: Юпитер, Марс, Квирин с Опсом, Флорой и т. д.; Скандинавия: Один, Тор, Фрейр с Фрейейей). Во всех этих областях мифы описывают отношения между этими богами или группами богов, подчеркивая отношения (сотрудничество, противостояние) между тремя функциями. А в некоторых из этих областей на уровне эпоса - эпоса, который иногда рассматривается как история, - герои удваивают роли этих богов, совершая приключения, которые образуют своего рода земную мифологию и которые также подчеркивают взаимодействие трех функций (индийская *Махабхарата*: Юдхиштхира, Бхима и Арджуна, Накула и Сахадева; истоки Рима: Ромул, Лукумон, Тит Татий¹).

Но - и именно поэтому я по-прежнему чувствую себя близким к вам - эти три функции также проявляются - менее тиранически, но важно - в другом порядке традиций, на другом уровне литературы: в народных сказках, причем в сказках, основная область распространения или плотность которых позволяет предположить, что они были сформированы где-то в пределах индоевропейского мира.

И это наблюдение порождает для меня ряд проблем, одни из которых старые и общие, касающиеся отношений между мифологией и фольклором, другие более конкретные и специфические, связанные с идеологией трех функций. Сегодня я намерен просто привести два примера этих проблем.

В обоих случаях я буду иметь дело с одним типом темы, который, кроме того, является выражением трех функций, наиболее часто встречающихся в сказках, и который, не будучи доминирующим, хорошо засвидетельствован в индоевропейских мифологиях и эпосах. Это истории, в которых три функции выражены, воплощены, так сказать, в характерных объектах. Вот общая таблица использования этих объектов, сначала в мифологии, затем в историях.

Мифологии и эпосы

ИНДИЯ :

В Индии, уже ведической, это серия предметов, которые божественные мастера, *R̥bhu*, изготавливают для бога или богов каждого из трех функциональных уровней (трехколесная колесница спасителей Ачвинов, часть внушительного списка тройных атрибутов, символика которых неясна, но колесница, которая является условием, средством их благотельного вездесущия среди людей; два боевых коня воина Индры; "корова, принимающая все формы" бога-жреца [Брхаспати2](#)).

SCANDINAVIE :

В скандинавской мифологии это чудесные предметы, изготовленные для функциональных богов (Одина, Тора, Фрейра) группой гномов-кузнецов (волшебное кольцо Драупнир для бога-мага Одина, молот Миолльнир для бога-разрушителя Тора, вепрь с золотой щетиной для богатого бога [Фрейра3](#)).

ИРЛАНДИЯ :

В ирландской мифологии, превращенной в эпос, это четыре драгоценности Туатха Де Дананн, богов, считавшихся героями древних времен (камень Фал, чья функция - обозначить криком короля, который станет верховным королем Ирландии ; копье Луга, против которого не может быть выиграно ни одно сражение, и меч Нуаду, перед которым не может устоять ни один противник; наконец, котел Дагда, из которого ни один гость не уходит [неудовлетворенным4](#)).

В эпосе я лишь напомню вам о драгоценностях, упавших с неба в начале скифской истории в легенде, записанной Геродотом и освещенной Квинт-Курсом: чаша для поклонения, для культового питья; боевой топор; ярмо с плугом, орудие сельскохозяйственного [процветания5](#).

Сказки

Еще в 1899 году один из наших деканов, Фридрих фон дер Лейен, задумал сравнить чудесные предметы, приготовленные гномами для скандинавских богов, с бесчисленными чудесными предметами, встречающимися в [сказках](#)⁶. Но поскольку он не понял трифункциональной структуры группы "Один, Тор, Фрейр", он упустил суть. Мы должны рассматривать не просто волшебные предметы в сказках, а только троичные группировки, три термина которых распределены по трем функциям. Их довольно много. В частности, они являются предметом многих вариантов сказки о "чудесных предметах", одной из тех, диапазон которых, по-видимому, указывает на то, что она возникла у индоевропейцев (ср. Johannes Boite and Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, n°LIV, I, 1913, pp. 464-485; Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, n°XI [vol. I, pp. 121-129], XLII [vol. II, pp. 79-87], LXXI [vol. II, p. 283]). Общая схема - а есть и другие - выглядит следующим образом:

1) три чудесных предмета были получены, при разных обстоятельствах, либо тремя братьями, либо одним героем;

2) обладатель или обладатели по неосторожности заставляют других восхищаться силой двух из этих предметов, и они лишаются их; но благодаря удачному использованию силы того, который остался, они вновь обретают все свое [имущество](#)⁷.

Предметы очень разнообразны, но их чудесные свойства не столь разнообразны. За исключением нескольких заметно испорченных вариантов, почти всегда есть предмет, обеспечивающий богатство или очень обильную пищу (третья функция); и другой, который ставит силу (физическую, военную) на службу своему владельцу; например, палка, сабля и т. д., которая при активации жарит или режет, пока ее владелец не остановит ее; или контейнер, мешок, кубок и т. д., который при активации жарит или режет, пока его владелец не остановит его, или сосуд, мешок, кувшин, шляпа и т. д., который выливает целые батальоны; или звуковой инструмент, труба, рог, свисток, барабан, который созывает огромные армии. Этот талисман явно соответствует второй функции. Другой предмет имеет более разнообразные формы и эффекты: Иногда это летающий ковер, который мгновенно переносит своего владельца туда, куда он пожелает, иногда - волшебная шляпа или ее аналог, делающий его невидимым, иногда - предмет, уничтожающий и воскрешающий тех, на кого он направлен; Общим для этих различных характеристик является то, что они являются сверхмагическими, освобождая владельца от ограничений времени, пространства и органов чувств, ставя его или ее в один ряд с величайшими колдунами (мгновенное и неограниченное перемещение; невидимость) или наделяя его или ее поистине божественной силой уничтожать или даровать жизнь: это основная функция.

Если сравнить это использование "трех функциональных объектов" в рассказах с их использованием в мифах и эпосах, упомянутых выше, то какие различия возникают? Сразу же бросается в глаза ряд отличий, причем все они имеют одинаковое значение, а некоторые из них взаимосвязаны:

1) В мифическом или эпическом обиходе предметы - это просто аксессуары, а не главное. Существенными являются боги, которые, с предметами или без них, в достаточной степени характеризуются своей функцией и могут ее выполнять. Предметы лишь иллюстрируют эти специализированные способности и облегчают их осуществление: они не являются их источником, их условием. Так, с "Коровой, принимающей все формы" или без нее, бог-жрец Брхаспати сам по себе является великим магом; с двумя конями-баями или без них Индра -

победоносный боец (и без этой упряжи он одерживает победы); ацвины не ждали от своей мирной трехколесной колесницы благодетельных божеств, которые бегут от беды к беде, даруя здоровье, плодородие, молодость, богатство и т. д. Трехколесная колесница - это просто символ могущества богов. Просто трехколесная колесница Ачвинов, кони боевой колесницы Индры, корова Брхаспати, принимающая все формы, облегчают задачу богов-спасителей, богов-борцов и богов-магов. Точно так же без кольца Драупнира Один все еще был бы великим магом, а без вепря с золотой щетиной Фрейр все еще был бы богатырем - и, несмотря на *Brymskviða* (*Песнь о Трайме*), другие истории говорят о том, что Тору не всегда нужен его молот, чтобы одержать победу над великанами. - С другой стороны, в сказке о чудесных предметах обладатель или обладатели сами по себе не имеют характера: функциональное превосходство заложено в предметах; нейтральные персонажи просто должны хорошо их использовать, не окрашивая себя функционально в результате этого использования.

Это первоначальное расхождение можно объяснить разницей в среде, в которой создавались мифы и эпосы, с одной стороны, и сказки, с другой: сакральная и воинская среда и крестьянская среда, которая была менее умозрительной и придавала меньшее значение различиям между людьми, чем *реалии*, к которым она была ближе.

2) В мифах и эпических повествованиях эти объекты как таковые не вовлечены ни в какой сюжет. Они иерархически упорядочены, как и сами функции, и боги или герои, которые ими обладают, но они не являются предметом какого-либо одного повествования. Правда, в *Brymskviða* рассказывается о том, как молот Тора был украден у бога, а затем возвращен ему - но два других предмета в этой серии (кольцо Драупнира Одина и вепрь с золотой щетиной Фрейра) не участвуют, и Тор возвращает свое оружие самостоятельно. С кольцом Драупнира тоже происходит приключение (подаренное Одином мертвому Бальдру, оно возвращается из подземного мира Бальдром к Одину и получает при этом новую силу), но и здесь не вмешиваются ни два других талисмана, ни их владельцы; это дело одних Одина и Бальдра. Напротив, "чудесные предметы" в сказках вместе дают материал для действия; например, два теряются, а третий позволяет их вернуть, и в этом смысле предметы неразделимы, сочленены. Это, несомненно, связано с природой повествования и расширяет первое различие: поскольку предметы являются основными элементами, конфискующими функциональные силы внутри них, именно между ними, а не между их владельцами, формируется сюжет.

3) И это, несомненно, самое интересное различие. В мифах и эпических сказаниях иерархия функций и соответствующих им объектов, как правило, не оспаривается: магическая сила статистически лидирует, не подвергаясь сомнению; физическая сила занимает второе место, также не подвергаясь сомнению; богатство, плодородие и т. д. - третье. Например, сравнительные исследования показали принципиальную идентичность мотивов индийских, скандинавских и римских историй, в которых представители третьей функции (боги или герои) начинают войну с представителями двух высших функций, затем примиряются и объединяются с ними, образуя таким образом полноценное и сбалансированное общество (божественное, человеческое): Ни в одном из моментов борьбы, ни в одном из пунктов окончательного соглашения третья функция не претендует на то, чтобы быть выше других; она лишь просит и получает свое ожидаемое место в унитарном обществе. Другие эпические сказания с участием предметов подчеркивают абсолютную ценность иерархии: В легенде о "головах", найденных основателями римской и карфагенской держав, голова быка и голова лошади, извлеченные из почвы Карфагена, гарантируют этому городу богатство и военный гений Ганнибала, но голова человека, извлеченная из горы Капитолий, гарантирует Риму

имперское превосходство - *tu regere populos memento* - и, в результате, Рим побеждает, а Карфаген проигрывает. То же самое происходит почти везде. Я знаю очень мало индоевропейских мифов или эпических сказаний, смысл которых сводится к тому, что вторая или третья функция (сила, плодородие) важнее, эффективнее, необходимее, чем высшая функция (магическая или юридико-религиозная сила).

Народные сказки о чудесных предметах, напротив, совершенно свободно изменяют канонический порядок функций, и чаще всего именно функция силы, вторая функция, признается "лучшей", поскольку только она восстанавливает две другие в безвыходных ситуациях. Например, герой сказки по глупости позволяет лишиться себя последовательно чудесных предметов первой и третьей функций (плаща-невидимки, животного, которое делает золото), но у него остается посох, которым он велит бить воров, пока они не вернут награбленное. В принципе, иерархия *достоинств* мало интересна популярной публике, но она чувствительна к иерархии *эффективности*, и прекрасно знает, что в конечном счете эффективна именно сила. Здравый смысл словно мстит официальным, корыстным представлениям о структуре: духовные силы, магия и собственные "фокусы" могут претендовать на первое место и занимать его в обычное время; экономическая функция может гордиться обилием благ, которые она производит. Не менее верно и то, что в кризисные времена, когда колдун лишается своих средств, а процветание переходит в руки врага, именно функция воина, с ее специалистами, призванными или нет, и жестокими методами, одна восстанавливает порядок.

4) Вместе с этим различием "объект первичной функции", который всегда четко выражен в мифах и эпических сказаниях, в сказках изменяется и деградирует. Как я уже говорил, если у волшебного посоха или меча есть вторая функция, а у предмета, производящего золото или еду, - третья, то предмет с первой функцией уже не является должным образом "священным": Летающий ковер, плащ-невидимка, предмет, дарующий и уничтожающий жизнь, действительно являются принадлежностью более высокой и широкой магии, чем две другие, вызывая более общие лобби колдуна и шамана, но они больше не имеют ничего общего с культами или магико-религиозной привилегией королей.

В заключение мне кажется, что, с одной стороны, народные сказки, литература, несомненно, созревшая в менее знатных классах, тех, кто выполняет третью функцию, и, с другой стороны, мифы и эпические сказания, созревшие в сакральных кругах или для использования "знати", независимо использовали идеологию трех функций, столь сильную, столь осознанную у индоевропейцев, и в особенности наборы функциональных объектов, в которых эта идеология выражается: мифы и эпические сказания делали это в ортодоксальном, почти теологическом ключе, а сказки - в реалистическом, нетеоретическом ключе, придерживаясь опыта.

Единственные индоевропейцы, у которых, как мне кажется, здравый смысл иногда преобладал над теорией, причем не в отношении ассортимента функциональных объектов, а непосредственно самих функций, - это римляне, и это очень соответствует известной черте их характера. Я уже цитировал в другом месте историю рыцаря Курция, которая также демонстрирует превосходство функции силы, функции воина над [двумя другими](#)⁸. Но есть и другие случаи. Например, вариант истории о рождении и детстве Ромула и Рема устанавливает любопытную иерархию между функциями: третий сильнее первого, но второй сильнее третьего и способен восстановить права первого. Три персонажа воплощают одну из этих функций: два брата Нумитор и Амулий, а затем Ромул, внук первого. Вы знаете эту историю, которая необычна именно тем, что она так функциональна. Вот что [рассказывает Плутарх](#)⁹: "Преимущество царей Альбы, происходивших от Энея, перешла от отца к сыну к

двум братьям, Нумитору и Амулию. Амулий при разделе наследства положил на одну сторону царство, на другую - золото и серебро, а также богатства, привезенные из Трои. Нумитор выбрал царскую власть. Но Амулий, ставший более могущественным, чем его брат, благодаря имевшимся у него сокровищам, легко отобрал у него корону...". Дальнейшее вы тоже знаете: несмотря на все меры предосторожности, предпринятые Амулием, чтобы у свергнутого брата не было потомков, бог-воин Марс вмешался и родил энергичных и воинственных близнецов, в частности Ромула, который во главе своего первого спонтанно собранного войска (используя в качестве знамён тюки сена, *манипулы*) сверг и убил Амулия и вернул царство добродетельному Нумитору. Философия всего этого, если хотите, экспериментальная: богач может путем коррупции лишить власти человека, единственным достоянием которого является его царское величие, но если в дело вступит сильный человек, воинственный человек, то он без труда сразит богача и вернет царя на его законное место. Такое свободное использование трехфункциональной структуры, делающее силу воина арбитром (и притом справедливым) по отношению к остальным, напоминает народную сказку о чудесных предметах. Но он исключителен, и, несомненно, не случайно встречается среди очень положительных римлян, среди соотечественников Цинцинната и Катона, среди этого народа, где патриции сами были сельскими жителями, держали в руках рукоятку плуга или писали *De re rustica*.

Я подробно останавливался на этом примере проблем, возникающих при сравнении использования фольклором и мифологией темы трех функциональных объектов. Есть и другие. В завершение упомяну один.

В скандинавской мифе о Бальдре, после смерти юного бога, ставшего пленником Хель, хранительницы Аида, эсиры отправили к Хель вестника с просьбой отпустить Бальдра, чтобы он снова жил. Хель соглашается, но только при одном условии, выполнить которое мешает злобность Локи. Анна Бригитта Роот признала это вариантом "темы Орфея и Эвридики" ¹⁰. Это возможно, хотя некоторые существенные элементы отсутствуют. Но нас интересует не это, а другая деталь: когда посланник эсиров покидает Хель с вестью о надежде, Бальдр и его жена (умершая от горя вскоре после него) приносят ему дары для трех божеств: Одину, отцу Бальдра, кольцо Драупнира (кольцо Одина, которое он носил и до этого жеста, но которое Один бросил на костер мертвого Бальдра); Фригг, жене Одина и матери Бальдра, красивую блузку и другие неопределенные предметы; Фулле, богине Изобилия, золотое ¹¹ кольцо. Дары, предназначенные Одину и Фулле - богу-правителю и олицетворению Изобилия, - функциональны и соответствуют деятельности обоих божеств: волшебное кольцо, уже характерное для бога-правителя; драгоценность из богатого металла. Но все это не трифункционально: дар Фригг, который неясен, можно объяснить сентиментально, поскольку Фригг - мать Бальдра, но он не функционален, и в любом случае в нем полностью отсутствует дар второй функции - предмет, связанный с войной и адресованный богу-бойцу (либо Тору, либо самому Одину в его втором, воинском, обличье).

Если вы вернетесь к сказке братьев Гримм 97 "Вода жизни", то найдете похожий эпизод, но в нем распределение предметов по трем функциям завершено. Юный принц отправляется на поиски живительной влаги, которая одна предотвратит смерть его отца. Благодаря совету гнома, с которым он хорошо обращался, он попадает в чудесный замок, огражденный магией, куда совет гнома позволяет ему войти. Он входит в первую комнату, "большой и великолепный зал, где стояли принцы, обездвиженные чарами: он взял у них кольцо, которое они носили на пальце; там были меч и буханка хлеба: он взял их". Затем он входит в последнюю комнату, где находит девушку, которая говорит ему, что его приход освободил ее, и рассказывает, где во дворе есть фонтан с живительной водой, из которого он наполняет

чашу. Когда он выходит из замка, как раз перед тем, как закрываются волшебные двери, он проходит мимо гнома, который дал ему совет. Увидев меч и хлеб, он сказал: "Это хорошие и великие вещи, которые ты получил: с мечом ты сможешь побеждать целые армии, а хлеб никогда не подведет тебя". Но он ничего не говорит о кольцах. На самом деле, позже, после того как он нашел двух своих нечестивых старцев, "они отправились вместе и прибыли в страну, опустошенную голодом и войной, где царь думал, что пропал, так велика была его беда. Принц пошел к царю и дал ему хлеба, которым он мог накормить все свое царство досыта; затем принц дал ему меч, которым он мог победить войска своих врагов и отныне жить в мире и спокойствии. Принц забрал свой хлеб и меч, а три брата продолжили свой путь. Они встречают еще два королевства, где хлеб и меч оказывают ту же услугу - "каждый раз принц отдавал королям свой хлеб и меч, и теперь он спас три королевства", - но кольца здесь тоже не упоминаются. И это не бессмысленный эпизод, напротив. Вскоре принца лишают живительной влаги его старейшины, выдающие себя за первооткрывателей; отец приказывает охотнику убить его, охотник щадит его, и принц исчезает. Но..." Через некоторое время в дом старого короля прибыли три телеги, полные золота и драгоценных камней для его младшего сына: их прислали три короля, которые победили своих врагов мечом принца и накормили свою страну его хлебом и хотели выразить свою благодарность". Король понимает и посылает за своим сыном, злые в свою очередь исчезают, и так далее.

Как видите, ассортимент магических предметов здесь полный:

1) кольца, снятые с пальцев "заколдованных князей", 2) непобедимый меч, 3) неиссякаемая пища. В этом отношении сказка более удовлетворительна, чем миф о Бальдре, где вестник богов действительно приносит с того света волшебное кольцо бога-правителя и золотое кольцо для богини Изобилия, но ничего, что вызывало бы вторую функцию. Но можно заметить, что и на первом уровне, когда речь идет о предмете (или предметах) с первичной функцией, сказка заметно смущается: после того как княжеские кольца были сняты с пальцев заколдованных принцев, они больше не упоминаются, не служат никакой цели, тогда как меч и хлеб действенны и используются трижды; напротив, в мифе о Бальдре кольцо Драупнира, принадлежащее богу-государыне, безусловно, является самым важным предметом в череде даров. Здесь мы снова возвращаемся к отмеченному нами ранее разделению между мифами и сказками: в сказках мало интереса к главному предмету в списках функциональных объектов, в мифах же, напротив, ему отводится главное место.

Каковы отношения между мифом и сказкой в этом конкретном примере? Неудобно или поучительно то, что они дополняют друг друга: миф уродует трехфункциональную структуру предметов, устраняя вторую функцию - что объясняется решительно мирным характером Бальдра; сказка сохраняет структуру, но уже не знает, что делать с предметом, обладающим первой функцией. Буду рад, если вы прольете свет на эту или смежные темы.

1. Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, 1968, первая и вторая части.
2. Жорж Дюмезиль, *Тарпея*, 1947, стр. 207-210.
3. *Tarpeia*, *op. cit.* pp. 210-211; Jan de VRIES, *The Problem of Loki*, in *Folklore Fellows Communications*, CX, 1933, pp. 90-93.
4. *Tarpeia*, *op. cit.* pp. 211-212; V. HULL, "The Four Jewels of the Tuatha Dé Danann", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVIII, 1930, pp. 73-89.
5. *Myth and Epic*, I, pp. 446-452; HERODOTUS, IV, 5, и QUINTE-CURCE, 7, 8, 18-19.
6. *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, pp. 56-58 ("Die kostbaren Besitztümer der Götter").

7. *Миф и эпос*, I, с. 540-542.
8. *La Religion romaine archaïque*, 1966, р. 196 [ср. второе издание, 1974, р. 203].
9. *Жизнь Ромула*, 3, 2-4, резюмирует Диокла и Фабия Пиктора.
10. *Локи в скандинавской мифологии*, 1961, с. 142 и далее.
11. *Gylfaginning*, гл. XXXIV (в *Эдде Снорры Стурлусонара*, изд. FINNUR JÓNSSON, 1931, с. 66-67).

Три уловки дочери Биллинга

Три функции между мужчинами и женщинами

Первая версия этого исследования была опубликована в одном из номеров журнала "*Ogam-Tradition celtique*" (тома XXXV-XXXVI, 1983-1984 [опубл. 1989, а не "март 1985"], стр. 89-93) под названием "*Études indo-européennes I*". Тогда она была озаглавлена "Три функции между мужчиной и женщиной" и сопровождалась резюме на французском, английском и немецком языках.

Переработанный автором для публикации в четвертом и последнем сборнике мифологических этюдов, текст этого исследования был отредактирован Жоэлем Х. Гризвардом в книге *Le Roman des jumeaux* (1995, pp. 278-284), в которой он составляет этюд 96 ("Три козни дочери Биллингара. Три функции: между мужчиной и женщиной"). Именно эта последняя версия была сохранена для настоящего тома, с небольшими изменениями в норвежских цитатах.

Накапливающиеся примеры показывают, что рамки трех функций охотно использовались в различных индоевропейских обществах, причем, несомненно, с самых ранних времен, для выражения и разрешения конфликтных ситуаций между мужчиной и женщиной или просто для того, чтобы придать повествованию определенность. В самом общем случае (тип А) речь идет об успехе или неудаче процедуры сексуального завоевания или сопротивления этому завоеванию (стилизованный форма - испытания, которым подвергается ухажер). Одна из разновидностей (тип Б) включает сексуальное намерение лишь случайно, в одно из условий структуры, или вовсе исключает его: это конфликт между персонажем-мужчиной и колдуньей (или демонической женщиной), которая либо советуется с ним, либо нападает на него.

Я уже анализировал в другом месте, в типе А, трехэтапное "пленение" юной великанши Герд слугой Фрейра: предложение золота (III), угроза мечом (II), угроза заклинанием (I), причем

только последнее было эффективным и решающим, а также, в качестве дублета, "пленение" великанши Ринд Одним, согласно Саксону (*Mythe et épopée*, I⁴, pp. 622-623 n. 1); в типе В - "укрошение" колдуньи Цирцеи Улиссом в "Одиссее": нейтрализация зелья травой, указанной Гермесом (III), угроза мечом (II), требование "великой клятвы благословенного" (I, ср. *Apollon sonore*, Sketch 13, pp. 126-131). Вот два новых применения этой темы, одно из которых относится к типу А, но с противоположным исходом, а другое - к типу В.

Из вероломных аллюзий Персифлера в "Локасэнне" мы знаем, что Один пережил несколько разочарований в своих попытках любви или, по крайней мере, секса. Одно из этих унижений было включено в "Хавамаль" (str. 95-102, также 96-103) достаточно подробно, чтобы его можно было проанализировать. Сам Один рассказывает - в менее красивых стихах - об этом "полудне фавна". Партнершей бога названа *Биллингс Мæр*, дочь Биллинга, о котором мы ничего не знаем, но который, по-видимому, был великаном.

Тщетно выслеживая свою жертву на улице в камышах, он решает подойти к ней дома, по-видимому, однажды утром. Отсюда три эпизода:

1 (= I) (стр. 97) "Я нашел дочь Биллинга на ее постели, спящей, белой, как солнце"; и тут же все удовольствия его королевской власти показались ему ничтожными, если ему не было дано не только наслаждаться ею, но и хранить ее при себе всю свою жизнь.

Но девушка умными словами уговаривает его отложить отдых (стр. 98): они не должны удивляться третьим лицам во время занятий любовью:

"Тебе лучше прийти вечером, Один, если ты хочешь меня убедить. Было бы неприлично, если бы кто-то, кроме нас двоих, знал о таком позоре..."

Убежденный или обманутый надеждой, которую дает ему эта хитроумная уловка, и заранее предвкусывая "удовольствие и наслаждение" (стр. 99), Один уходит.

2 (= II) (стр. 100) Когда он возвращается вечером, это уже не тот тет-а-тет, который ему обещали, а совсем наоборот:

"Когда я вернулся, блестящий отряд воинов (*vígdrott*) был уже на ногах, с горящими факелами и огненными мечами - так я был научен пути несчастья".

3 (= III) (стр. 101) Однако он не считает себя побежденным:

"А когда я вернулся на следующее утро, все в доме уже спали, но вместо прекрасной девы я нашел связанную на кровати суку (*grey eitt*)".

Одину остается только взять нас в свидетели, повторяя строфу 84 - поскольку эпизод с дочерью Биллинга кажется не более чем интерполяцией, - что многие красивые девушки так "легкомысленны" по отношению к мужчине, а эта, в частности, умная и хитрая женщина (*it ráðspaka.... flióð*), которая только что насмеялась над ним (*háðungar hverrar*), вместо того чтобы позволить себя "взять" (*ok hafða ek þess vætki vífs*).

Три издевательства имеют четкое обоснование: в первом случае девушка оказывается в самой неожиданной опасности, одна, разбуженная виртуальным нападающим, но не теряет самообладания и находит нужные слова, чтобы убедить его подождать (I); при второй попытке она выставляет "боевую дружину", которая заставляет его отступить (II); в преддверии третьей она привязывает к кровати суку, предлагая своему поклоннику отвратительную замену (III). Связь между каждым из этих трех парирований и одной из функций очевидна: Одина последовательно высмеивают, бросая вызов то его уму, то его

силе, то его распутству. Оружие, которое его обманывает, - это последовательно искусное слово, которое срывает глупый план, вооруженный отряд, противопоставленный двум оружием, сука, предложенная для секса. И именно она, в отличие от покоренного Герда и одержимого Ринда, побеждает в конце игры. Несомненно, потому, что ее козыри играют в порядке I II III, и она, таким образом, с самого начала лишает партнера главного козыря - *ráð*, интеллекта, в то время как Гerd и Ринд, устояв перед соблазном золота и физической угрозой, поддаются главному козырю мужчины, оставленному в резерве, той крайней форме интеллекта, которой является магическое знание. Конечно, удивительно, что, столкнувшись с этой слишком умной девушкой, Один не воспользовался "аргументом" первой функции, абсолютным оружием, которому она противостояла бы не лучше Герда или Ринда, а именно магическим колдовством, которое является его специализацией. Дело вот в чем: на этот раз он забыл о главном, и даже когда речь заходит об интеллекте, здравом смысле, *ráð* - то, что осетины называют *zond* в подобных классификациях, - он не блещет и позволяет себя одурачить, как новичок: Как он сам признается, "он уклонился от мудрого решения", *vísom vilja frá*, которое заключалось бы в том, чтобы немедленно изнасиловать девушку или околдовать ее; ослепленный любовью, несчастный возомнил себя способным *mæla man*, убедить девушку словами. Короче говоря, он сыграл плохо, тот, кто, когда дело касается других, суверенно распределяет средства триумфа, как говорит Фрейя в начале *Hyndluljóð* в уместной трехфункциональной формуле:

Кому-то он дает победу, кому-то - золото, многим - красноречие, а людям - мудрость.

На самом деле он вообще не играл. Только дочь Биллинга распределяла свой тройной парад в соответствии с тремя функциями, а поведение Одина оставалось поведением глупого любовника, не обладающего ни хитростью, ни фантазией, кроме как о своих будущих удовольствиях.

★

В *ŠāhNāmeḥ*, в конце книги Гуштасп, герой Исфандиар, сын царя, во время похода против туранцев последовательно сталкивается с семью опасностями, из которых его враги, и прежде всего пленный туранский Кергсар, самодовольно сообщаящий ему о них, уверены, что он не выйдет живым. Так ему приходится столкнуться с парой волков, потом со львами, потом с драконом, потом с колдуньей, которую злой Кергсар представляет в таких выражениях (Mohl, IV, p. 505):

"О победоносный король, пусть тебе сопутствует удача! Завтра, когда ты остановишься на станции, тебя встретит чародейка, которая видела много армий до этой и чье сердце никогда не трепетало ни перед кем. Когда ей вздумается, она превращает землю в пустыню и заставляет солнце, находящееся в зените, опускаться к горизонту. Имя ее, о царь, - Упырь; не дай себя завлечь в ее сети пылкой юности. Возвращайся в Иран, довольствуясь победой над драконом, ибо твоя слава не должна подвергаться риску".

Исфандиар, стремившийся овладеть миром, сказал ему: "Злой и дерзкий человек, завтра ты расскажешь о том, что видел, как я сделал, ибо я поступлю с этим магом так, что сломаю спины и сердца магов. Победой Бога, единственного, вершащего правосудие, я положу головы магов себе под ноги".

На рассвете, после ночного похода, Исфандиар передает командование войском своему брату Башутану, а сам присматривает за колдуньей. Он устраивает для нее ловушку:

Он взял золотой кубок, попросил красивую гитару и оделся, как на пир, ведь он собирался сражаться. Он увидел лес, похожий на рай. Можно было подумать, что небо превратилось в тюльпан; солнца нигде не было видно между деревьями, и повсюду были родники, вода которых напоминала розовую воду. Он сошел с дороги, как того заслуживало место, выбрал край фонтана в лесу, взял в руки золотой кубок и, почувствовав себя оживленным от вина, прислонил гитару к груди и начал петь от всей души. Он сказал:

"Несчастный Исфандиар никогда не пьет вина, не имеет собутыльников, с которыми мог бы его пить, встречает только львов и доблестных драконов, никогда не избавляется от лап несчастья, не испытывает в этом мире ни малейшего удовольствия при виде девушки с лицом Пери, и Бог исполнил бы все желания его сердца, если бы захотел подарить ему одну из тех женщин, каждая черта которых восхищает душу, чей рост равен кипарису, чье лицо сияет, как солнце, чьи мускусные волосы доходят до самых ног! "

Волшебница услышала слова Исфандиара и расцвела, как роза весной. Она сказала про себя:

"Вот, лев пришел в мои сети, украшенный, поющий, с чашей полной (в руке)".

Это нечистое, морщинистое и отвратительное существо начало писать в темноте свои магические формулы и превратилось в прекрасную молодую турецкую девушку, со щеками, как китайская парча, и волосами, черными как мускус.

Два партнера готовы: Исфандиар собирается сыграть в игру из трех частей, распределенных, как в истории об Улиссе и Цирцее, по трем функциям в порядке III II I.

1 (= III) Она подошла к Исфандиару с обеими щеками, как сад роз и цветов на груди. Когда принц увидел ее, он запел громче, заиграл веселее и выпил больше, сказав:

"О Бог, единственный, вершитель правосудия, ты - проводник в горах и на равнине! Я только что пожелал, чтобы в этот лес пришла девушка с лицом, похожим на Пери, и сделала меня счастливым, и вот Творец даровал мне ее, раздаятель справедливости даровал мне ее! Пусть моя душа и мое сердце обожают ее!"

Он поднес ей кубок вина с ароматом мускуса, и ее щеки стали цвета рубина.

2 (= II) Теперь у него была прекрасная стальная цепь, которую он держал наготове, но прятал перед магом. Зардушт, который принес ее с небес для Гуштаспа, прикрепил ее к его руке. Принц накинул эту цепь на шею волшебницы, чтобы лишить ее силы. Она приняла облик льва, но он выхватил меч и сказал ей:

"Ты не сможешь причинить мне вреда, даже если бы у тебя была сила нагромождать горы железа [...].

3 (= Я) [...] прими снова свой настоящий облик, и я дам тебе ответ своим мечом!

И тут появилась, запутавшись в цепи, вонючая старуха, голова и волосы которой были белы как снег, а лицо - черно, и Исфандиар поразил ее ударом своего острого меча. Да не увидишь ты никогда такой головы и такой груди!

В тот момент, когда волшебница испустила последний вздох, небо потемнело настолько, что глаза перестали видеть. Поднялась буря, и черная пыль сделала невидимыми солнце и луну. Исфандиар взобрался на высоту и издал крик, подобный раскату грома. Башутан прибежал с войском.

Трифункциональная структура сразу же бросается в глаза, как в плане Исфандиара, так и в поведении фокусника.

В 1 (= III) они проявляют *сексуальную любезность*, он привлекает ее своими песнями и мольбами о любви, она считает себя неотразимой своей юной внешности. Бокал вина и небольшое опьянение приводят ее в настроение.

Во 2 (= II) это дуэль. Исфандиар берет на себя инициативу и, передавая цепь на шею волшебницы, лишает ее физической силы, в то время как она превращается во льва, чтобы напугать или поглотить его.

В 3 (= I) Исфандиар произносит слово контрмагии, основанное на том, что всегда было в Иране высшей ценностью, - *на отказе от фальши*: он приказывает женщине-фальшивке вернуться к *истинной* сути и форме, как будто он не *может* убить ее в ее маскировке: она не может сопротивляться приказу "великой клятвы" больше, чем Цирцея, и в своем истинном облике ужасной старухи, беззащитная, ждет удара, который ее уничтожит.

Намерение вовлечь в приключение все три функции проявляется в том, что в обоих случаях действие второй функции, насильственной и бесполезной, может быть спасено: Дочь Биллинга, ловко (1 = I) получив отсрочку до вечера, могла в тот же вечер (2) уложить суку в свою постель (3 = III), без "сцены" трупы воинов (II); подойдя к магу под видом амурного желания (1 = III), Исфандиар мог тут же свести ее с ума по приказу истины (3 = I), без "сцены" цепи, меча и льва (2 = II).

"Дюмезиль пересмотрел

(о Р. И. Пейдже, *Saga-Book of the Viking Society*, XX, 1-2, 1978-1979, pp. 49-69)

Впервые это исследование было опубликовано в 1985 г. в сборнике *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, в котором оно составило Очерк 73 (с. 259-277). Ее полное название - "*Пересмотренный Дюмезиль*" (в связи с R. I. Page, *Saga-Book of the Viking Society*, XX, 1-2, pp. 49-69, University College, London, 1978-1979); она открывает серию из трех *Controversiae*, посвященных памяти двух скандинавских ученых, Георга Моргенштерне и Стига Викандера. Первые две представляли собой подробный ответ на статью, которую английский филолог Р. И. Пейдж несколькими годами ранее посвятил германским работам Жоржа Дюмезиля.

Завершая исследование, посвященное окраске, которую мои сравнительные исследования придают различным мифам древней Скандинавии, опубликованное под названием "*Dumézil*

revisited" в *Saga-Book of the Viking Society* (University College, London), XX, 1-2, 1978-1979, pp. 49-69, М. R. I. Page суммирует свои чувства и формулирует свое суждение следующим образом:

Несомненно, Дюмезиль оказал значительное влияние на изучение древненорвежской религии. Его работа в этой области была очень влиятельной. Его критика некоторых более ранних методов была полезной. Он показал тем, кто изучает язычество викингов, что нужно искать. Твердо и часто остроумно он разъяснил абсурдность рассмотрения только деталей и игнорирования структуры и плана. К сожалению, энтузиазм, с которым он отстаивает структурную модель, иногда заставляет его забывать, что план состоит из деталей и что смешно утверждать, будто существует общий план в двух мифах, которые сильно отличаются друг от друга во всех деталях. Более того, он склонен упускать из виду некоторые аспекты мифа (или, скорее, рассказа мифа), которые не подтверждают его интерпретацию. Иногда он подчеркивает детали сверх их естественной значимости и делает общий вывод из одного примера. И ему не всегда хватает умения, а может быть, и желания, чтобы отличить предположение от установленного факта. Все это, конечно, кажется его оппонентам бесцеремонным обращением с данными. Однако примечательно и тревожно, что в недавних рецензиях на работы Дюмезиля внимание иногда сосредоточено на принципах, которые его организуют, обсуждается использование терминологии и нюансов терминологии, а чаще всего - использование документации. Гораздо меньше внимания уделялось - во всяком случае, в его скандинавских работах - тому, опирается ли он на *факты* или на *мнение*. К этому вопросу мы должны вернуться, потому что это главный недостаток человека, который может быть великим ученым. Для тех из нас, кто занимается подготовкой *студентов*, насущной проблемой является то, что студент рискует принять участие в ошибках Дюмезиля, связанных с неточностью и поспешным обобщением, а не в огромной эрудиции, которая поддерживает его убеждения. Иногда, сравнивая два мифа, Дюмезиль использует такие обескураживающие выражения, как: "Только в этих двух случаях мы находим [этот миф] во всем мире" (*Dieux des Germains*, p. 35). Я удивляюсь тому, кто прочитал мифологию всего мира, прошлого и настоящего, и может с уверенностью сделать такое заявление. Теперь, когда труды Дюмезиля легко доступны читателям, не знающим французского языка, я боюсь, что мы столкнемся с подобными заявлениями студентов, которые еще не читали мифологию всего мира, ведь гораздо проще обобщить, чем обосновать обобщение, представив документ в подробном и полном виде. Я бы предложил, чтобы в качестве *самоотречения* студенты, изучающие древнеисландский язык, взяли на себя обязательство не формулировать дюмезилевские выводы до тех пор, пока они полностью не овладеют дюмезилевской мыслью. К этому обязательству я хотел бы добавить еще одну просьбу: чтобы все, кто работает в этой области, стремились приобрести способность к самокритике, более острую, чем та, которую демонстрирует мастер.

Quod corrumpet iuventutem...

Я могу, по крайней мере, сразу же успокоить мистера Пейджа по поводу одного из его недоумений. Если я написал (*Dieux des Germains*, стр. 35) в связи с мифами о Маде и Квасире, к которым я вскоре вернусь, что "эта схема оригинальна" и что "она встречается во всем мире только в этих двух случаях", то это просто короткий способ сказать, что, с 1948 года и до сих пор ни я, ни кто-либо из моих цензоров - что более важно и более показательнее, учитывая их количество в самых разных областях и их желание во что бы то ни стало поймать меня на ошибке - не сталкивались с третьим примером. Возможно, было бы полезно предложить некоторым несчастным *студентам*, моим жертвам, заставить их поискать этот третий

пример, столь желанный для всех нас, в словарях или в легкодоступных лекциях по мифологии или фольклору.

Оставляя психологам возможность более детально рассмотреть эту проповедь, я ограничусь тем, что ее подготавливает и оправдывает: точным анализом мистером Пейджем нескольких моих сравнительных анализов. Я начну с предложенного мною в 1948 году сравнения мифов скандинавского Квасира и индийского Мада, поскольку оно, по-видимому, особенно поразило его. Мистер Пейдж пишет на страницах 63-64:

История Скандинавии началась, когда Эсир и Ванир заключили мир после изнурительной войны. Когда они помирились, воины с обеих сторон плюнули в одну емкость. Из этой слюны эсиры извлекли человекообразное существо, которое называли Квасиром: это имя этимологически связано с изготовлением напитка, а сама история напоминает антропологам о примитивных методах, используемых для брожения спиртного. Этот человек был настолько сведущ, что никто не мог задать ему вопрос, на который он не знал ответа. Он путешествовал по миру и учил. Он пришел на пир в компании гномов Фьяларра и Галарра, которые убили его - причина убийства не сообщается - и собрали его кровь в три вазы. Они смешали кровь с медом, и получилась скальдическая медовуха - напиток, который наделяет человека даром поэзии или знания. Гномы объявили, что Квасир умер, задохнувшись в своей человеческой мудрости (*hefði kafnat í manviti*), потому что никто не был достаточно мудр, чтобы исчерпать мудрость, которую он имел внутри себя (...*svá fróðr at spyria kynni hann fróðleiks*, v. *Edda in prose* [ed. Anne Holtsmark and Jón Helgason, 1950], 81; варианты в Finnur Jónsson, *Edda Snorra Sturlusonar*, 1931, 82).

Дюмезиль рассматривает этот рефлексивный [*sic*] миф как миф, в котором бог Индра и его спутники (эквивалент Эсира) находятся в конфликте с Насатьями (Ванами), которых они считают низшими по статусу и, следовательно, не признают истинными богами. Чтобы разрешить этот кризис, аскетичный друг Насатья силой своего аскетизма создает гигантского человека, который грозит поглотить весь мир, включая богов. Это чудовище называется Мада, что означает "Пьянство". Столкнувшись с этой угрозой, боги сдаются и принимают Насатья в свою среду, но все, что остается, - это уничтожить монстра. Именно это и делает тот, кто его создал. Он разрезает его на четыре части, олицетворяющие четыре соблазна пьянства: выпивку, женщин, азартные игры и охоту. Дюмезиль признает, что между двумя историями есть существенные различия, в частности то, что в скандинавской версии Квасир - результат примирения, тогда как в индийской - причина Мада. Но он считает, что сходство настолько поразительно, что обе истории должны происходить от общего оригинала. Вот его краткое изложение этой истории (*Gods*, 34, цитируя и изменяя *Loki* [1^{re}ed.], 104):

"Поэтому именно в тот момент, когда представители этих двух антагонистических групп заключают мир, искусственно создается персонаж, олицетворяющий силу опьяняющего напитка или пьянства и названный в его честь. Когда эта сила оказывается слишком велика для условий нашего мира - во благо или во зло, - созданный таким образом персонаж убивается и разделяется на три или четыре опьяняющие части, от которых люди получают пользу или страдают".

Это резюме несколько неточно, поскольку в нем слишком много фраз с "или... или...", которые, возможно, маскируют различия между двумя историями: "о пьянящем напитке *или* пьянстве", "во благо *или* во зло", "три *или* четыре опьяняющие части", "от которых люди получают пользу *или* страдают". Фраза "поскольку эта сила оказывается слишком велика для условий нашего мира" - почти неузнаваемый глянец на высшую мудрость Квасира.

Короткий отрывок моего выступления, который мистер Пейдж представляет как "реферат" истории, не является таковым, а лишь второй частью сравнительной оценки, призванной разграничить элементы, *общие для двух повествований, но с двумя противоположными ориентациями*. "Или" в этой второй части просто отсылают к первой, к длинной "таблице различий", которая была составлена первой и которую г-н Пейдж заменяет этим сводным резюме: "Дюмезиль признает, что между двумя повествованиями есть важные различия, в частности, тот факт, что в скандинавской легенде Квасир является результатом примирения, тогда как в Индии Мада - причиной." - "Примечательно...", что в галантных выражениях ничего не сказано! Эта "абстракция" позволяет моему цензору намекнуть, что "или" в последнем абзаце призвано "замаскировать" различия, которые я только что обнажил. Возможно, наводя порядок в собственном доме, мистер Пейдж мог бы также научить своих студентов, что есть нечто, что даже те, кто не знает английского, называют *честной игрой*. Вот вся моя аргументация (*Loki*, pp. 102-105 [ср. французское издание 1986 г., pp. 78-79]; *Les Dieux des Germains*, pp. 33-34):

Различия между германским и индийским мифом очевидны, но также очевидны и сходства в основных ситуациях и результатах. Вот различия: в германском мифе персонаж "Квас" делается *после* заключения мира, как *символ этого мира*, и делается он с использованием точной, реальной *техники* брожения через плевков, тогда как персонаж "Пьянство" делается как *оружие*, чтобы заставить богов заключить мир, и делается он *мистически* (мы находимся в Индии), силой аскетизма, без ссылки на технику брожения. Затем, когда "Кваса" убивают и делят его кровь на троих, его делают *не боги*, а два карлика, тогда как в Индии именно его создатель *от имени богов* делит "Пьянство" на четверых. Более того, деление "Кваса" просто *количественное*, на однородные части (три емкости с кровью одинаковой стоимости, одна только больше двух других), а "Пьянства" - *качественное*, на дифференцированные части (четыре вида пьянства). В германской легенде только в лживом объяснении, которое гномы дают потом богам, упоминается нестерпимый избыток силы (силы, к тому же чисто *интеллектуальной*), несоразмерной миру людей, который, *как говорится*, привел к удушению Кваса, тогда как в индийской легенде избыток *физической*, грубой силы "Пьянства" *действительно* нестерпим, несовместим с жизнью мира и действительно ведет к его расщеплению. Наконец, в германской легенде Квас с самого начала предстает как *благодетель*, благожелательно настроенный к человечеству, своего рода мученик, и его кровь, обработанная должным образом, производит самое драгоценное из всего, что есть, - медовуху поэзии и мудрости, тогда как в индийской легенде Пьянство с самого начала является *злом*, и четыре его фракции до сих пор остаются бичом человечества.

И только в этот момент, после такого длинного обзора различий, появляется параграф, который мистер Пейдж приводит в качестве *аннотации*, после ампутации его начала и сокращения предшествующих обоснований, и который звучит следующим образом:

Все это так, но это лишь доказывает, если бы требовалось доказательство, что Индия - не Исландия, и что эти две истории рассказываются в двух цивилизациях, которые развивались в совершенно разных направлениях и в совершенно разных условиях, и для которых идеологии пьянства стали почти противоположными. Тем не менее, есть и общая черта: это было в то время, когда страна боролась за свое становление (см. [выше](#))...

Итак, как это часто бывает, мы сталкиваемся с двумя повествованиями, в которых основные элементы являются разновидностями одного и того же типа, а последовательность событий накладывается друг на друга, но ситуации частично меняются местами, потому что главное событие (или агент и т. д.) в одном случае считается хорошим, а в другом - плохим.

Мистер Пейдж говорит мне, что эти две истории "происходят от общего оригинала". Надеюсь, я этого не писал. Что такое "общий оригинал" неписанных традиций, в которых все, с чем мы соприкасаемся, - это *варианты*, одни близко друг к другу, другие дальше друг от друга, включая, как здесь, перевернутые элементы? Являются ли они трансформациями исчезнувшего прототипа или же это отдельные реализации единого, устойчивого, хотя и неявного образца? Я не буду решать, да это и не важно: когда речь идет о мифологии, компаративист не стремится воссоздать единое, точное доисторическое состояние; у него всего три задачи:

1) разграничить и измерить сходства, которые, по его мнению, он наблюдает между концепциями или нарративами; 2) в то же время указать расхождения и попытаться прояснить их с помощью того, что мы знаем об истории и организации обществ, в которых используются эти варианты; 3) после того, как эта оценка сделана, и если она подтверждает тематическое сходство двух историй, попытаться объяснить встречу общих черт, поместив их, за пределами известной, записанной истории, в идеологию, которую другие исследования того же рода по другим вопросам позволяют наметить, что и сделано на странице 35 "*Богов немцев*", любопытно *проигнорированной* М. Пейдж - за исключением первого предложения, которое он высмеивает:

Этот узор является оригинальным. Во всем мире она встречается только в этих двух случаях. Более того, ее в принципе легко понять, если принять во внимание социальные условия и представления, которые должны были быть у индоевропейцев: в частности, пьянство по-разному задействовало три функции: с одной стороны, оно было одной из основных движущих сил в жизни жреца-колдуна и воина-волшебника этой цивилизации, а с другой - его источником были *растения*, которые нужно было *выращивать* и *готовить*. Поэтому вполне естественно, что "рождение" опьянения со всеми вытекающими отсюда последствиями происходит в тот момент мифической истории, когда общество формируется путем примирения и объединения жрецов и воинов, с одной стороны, и земледельцев и хранителей всех плодородных и питательных сил, с другой. Таким образом, между этим мифическим социальным событием и появлением пьянства существует глубокая уместность, и здесь стоит отметить, что эту уместность ни поэты "Махабхараты", ни Снорри не могли осознавать, из-за чего их рассказы звучат странно: Для поэтов "Махабхараты" насатья уже не являются теми, кем они были во времена ведийской компиляции, типичными, каноническими представителями третьей функции; и Снорри, хотя он хорошо подчеркивает в своих различных трактатах дифференцированные характеры Óðinn [Одина], Þórr [Тора] и Фрейра, конечно, уже не понимает примирение эсиров и ваниров как миф, основывающийся гармоничное сотрудничество различных социальных функций.

Другая дискуссия, к моему большому стыду, вызванная мистером Пейджем, полна изменений, как в текстовых данных, так и в моей интерпретации. Она касается природы и роли бога Тира (древнеирландское *Tír*), в котором я предлагал признать *mutatis mutandis* "Митру" "Вару", то есть Одина, государя-юриста, соединенного с государем-чародеем.

Если считать Тира богом первого уровня, то в этом нет ничего нового: те, кто ошибочно полагает, что Один обрел свое суверенное положение позднее, в то же время ошибочно признают, что он заменил собой именно Тира, более древнего "великого бога", но сама их ошибка поучительна: Тир был естественным кандидатом на иллюзорное положение предшественника Одина, поскольку его имя (германское *Ziu*), то есть **Tī waz*, от **deiwo-*, обозначает его как бога *par excellence*, конфискующего в свою пользу сущность всего своего рода (санскритское множественное число *devāḥ*, латинское *dīuī*, древнеирландское *tívar*), и

происходит от темы, иначе реализованной в греческом Зевсе и латинском *Юпитере* (*dyē-u-).

Таким образом, Тир по своей природе находится на уровне Одина, хотя и бледнее и менее активен, что характерно для второго государя (Митра гораздо реже, чем Вару, упоминается в *Rg Веде*, имеет даже лично только один гимн, *Dius Fidius* был почти поглощен Юпитером); что между ними разделены более магическая и более юридическая области, это вытекает из лишь слегка детализированного мифа, в котором появляется Тир и о котором М. Page подробно критикует меня. Для спасения богов необходимо заковать маленького волка в цепи. Один и Тир сотрудничают, но каждый в соответствии со своей природой, в уловке, которая преодолет его недоверие: первый придумывает и создает *магическую* связь, на первый взгляд безобидную, но одурачивающую по своей силе; второй *засовывает* руку в пасть волчонку, пока боги связывают его этой связью, в честности которой он справедливо сомневается. Учитывая небольшое количество историй с участием Тира, такое тесное сотрудничество и распределение ролей может иметь только один смысл: каждый из двух богов держит один из двух взаимодополняющих ключей от хорошо охраняемой двери.

Проблему, характерную для германского ареала, создает то, что уже по свидетельству Тацита этот Тир переводился римскими наблюдателями как "Марс", а самими скандинавами определялся как бог войны. Но именно эта проблема рассматривается в "*Богах германцев*" и "*Суверенных богах индоевропейцев*", и недостаточно упростить аргументы Яна де Вриса и мои собственные, в частности о воинственном характере *þing* в "*Германии*" Тацита, а также в Норвегии и Исландии саг. Первым шагом должно быть их правильное изложение.

Точная ономастическая связь между Марсом-Тиром и *þингом* заявлена в надписи ^{IV} века из контингента фризских гарнизонов, стоявших у Адрианова вала. В ней *Марс* назван *Thincsus*. Мистер Пейдж обесценивает это свидетельство в обычной манере бесконтрольной филологии. По его мнению, слово *þing* здесь имеет не единственное значение, которое мы знаем повсеместно, - "политическое и судебное собрание", а гораздо более общее, придуманное для данного случая, - *Versammlung*, любое собрание людей для любой цели:

По крайней мере, возможно [*sic*], что слово *thing* имело древнее значение *собрания*, которое в просторечии превратилось бы в *юридическое собрание*, но сохранилось бы, когда *thing* было вторым членом соединений, первый член которых служил для указания, какого рода это *собрание*. В данном случае [*sic*] *Schwertding* не имеет прямого отношения к юридической *вещи*; оно просто означает "собрание с мечом", то есть битву. Если это так, то *Марс Тинксус* мог быть богом битвы, которого чествовала группа воинов, возможно, богом отдельного батальона, или богом, которого чествовали, когда люди германского легиона занимали гарнизон лагеря.

Конечно, - добавляет мистер Пейдж:

Я не настаиваю на этой интерпретации и лишь отмечаю, что толкование *Mars Thincsus* как "Týr, бог юридического собрания" далеко не доказано и что некоторые ученые интерпретировали это выражение по-другому (см. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 1935, 172-173).

Этот аргумент типичен для метода мистера Пейджа.

а) Прежде всего, утверждая, что этимология неясна, он оспаривал *единственное, что было определенным*, а именно *единственное обычное, техническое значение, которое слово þing (вещь) имело во всем германском мире*, "пленарное собрание народа с целью

совместных решений и суждений", предвестие "парламента"; из этимологий, ни одна из которых не является очевидной, он выбрал самую маловероятную (см. Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v.).

б) Считая, что он таким образом подорвал его, он вольно толкует перифразу, называющую бой *vápnþing* (ср. *malþing*, *hjórnþing* 'þing of weapons', 'þing of swords' и т.д.), не принимая во внимание точного указания, которое дает *кеннинговый* синоним *vápnþómr* 'judgment of weapons', таким образом, глоссируя то, что технически законно в *þing*, как в *þómr*.

в) Расчистив и выровняв таким образом филологическую почву, он выдвигает гипотезу или целый ряд гипотез, каждая из которых более беспричинна, чем предыдущая, чтобы исключить обычное значение *þing* в Mars Thincsus.

г) Наконец, он отступает, придавая себе видимость благоразумия: "Я не настаиваю на том, что только что сказал, но того, что я смог это сказать, достаточно, чтобы доказать, что то, против чего я говорил, перестает быть определенным". В этом отношении причудливому человеку достаточно сказать $2 + 2 = 5$, чтобы $2 + 2 = 4$ стало сомнительным, превратилось в очередное мнение.

Мистер Пейдж также упускает из виду один момент, который я сделал в *Les Dieux des Germains* (р. 76): надпись на "Марсе Тинксусе" гласит: *Deo Marti Thincso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene*; Вероятно, эти два имени богинь в посвящении, сделанном фризскими наемниками, связаны с названиями двух разновидностей *þing*, известных по более поздним юридическим текстам среди фризов континента, *bod-þing* и *fimel-þing* (см., наконец, хорошие замечания Отто Хёфлера на страницах 89-92 "Sakraltheorie" und "Profantheorie" in der *Altertumskunde* в *Фестшрифте*, опубликованном [в 1972 году] в честь Зигфрида Гутенбруннера, который в 1936 году подробно рассмотрел эти имена в *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*, pp. 24-40).

Когда дело доходит до Тира, мой цензор ищет много глупостей того же рода. Его *студенты* могут с пользой попрактиковаться в разоблачении уловок и переделок, которые плохо скрываются. Вот несколько образцов.

Через каждые несколько глав Снорри дважды упоминает мифическую историю о том, как Тир заложил свою руку в пасть маленького волка Фенрира. Первый раз (см. издание "*Гюльфагиннинга*" Анны Хольтсмарк и Йона Хельгасона, гл. XXV) - в представлении самого бога, и это приключение упоминается лишь постольку, поскольку оно объясняет две его особенности. Во второй (гл. XXXIV), гораздо более развернутой, рассказывается о самом приключении, но основное внимание уделяется волку до, во время и после него.

Первый определяет бога по его качествам. "Он самый смелый и отважный. Он дарует победу, и по этой причине к нему должны обращаться воины". Затем Снорри возвращается к смелости его храбрости (*diarfleikr*), которую он ставит в диптих с его мудростью или знанием (*spakr*, *vittr*). "Храбрость" и "мудрость" порождают, как он отмечает, общие сравнения: "храбрый, как Тир", "мудрый, как Тир". Наконец, Снорри приводит пример такой смелой храбрости (и это единственный миф о боге): один среди всех, Тир соглашается, зная, что потеряет ее, засунуть руку в волчью пасть; на самом деле он потеряет ее у запястья (впредь называемого "волчьим суставом") и останется только одна рука (*einhendr*) и не получит - несмотря на свою "мудрую" природу! - квалификацию "примирителя людей" (*sættir manna*).

Неосведомленный читатель понимает, что эти два отрицательных персонажа являются естественными последствиями (*ok... ok...* ["and... and..."]), одно физическое, другое

моральное и социальное, события, о котором только что вспоминали: иначе что бы значили сдвоенные упоминания об этом увечье и этой плохой метке в этом месте, в конце хорошо составленного абзаца? Мистер Пейдж не хочет, чтобы так было. Помимо краткого изложения истории с маленьким волчонком, которое непосредственно предшествует ему, только к началу абзаца ("податель победы", "бог, к которому должны обращаться военные люди") относится конец, короче говоря, именно Марсу, в римском смысле этого имени, было бы отказано в прозвище примирителя, миротворца: что может быть естественнее, не так ли? Разве мир не является противоположностью войны, несовместим с ней? Да, но это не то, что выражает текст Снорри, с его двумя "ок" ["и"], которые показывают, что два вводимых ими персонажа взаимозависимы, однородны, и поэтому "однорукий" персонаж, конечно, вытекает из предыдущей сцены, а второй, который связан с ней, вытекает из нее таким же образом: он стал *обоими* именно в результате, как *завершение* его жертвоприношения.

Беспорядок, приписываемый Снорри г-ном Пейджем, был бы странным. Но есть нечто лучшее, нечто более объективное: солидарность между потерей руки и бессилием заставить людей ладить друг с другом подтверждается единственным другим текстом, в котором упоминается сцена с волком, - строфой из "*Локасенны*", которая через сарказм Локи характеризует Тир:

38. Заткнись, Тир! Ты никогда не знаешь, как принести

38. два человека, которые должны помириться.

38. Я расскажу вам об этой правой руке

38. Этот Фенрир схватил тебя!

Мистер Пейдж цитирует первые две строки, но забывает (о, *студенты*!) две последние, и тем самым сводит на нет солидарность, которую эти четыре строки устанавливают между двумя данными, одна из которых вызывает другую. И все же эта солидарность важна как в поэме, так и у Снорри. Он говорит: "В результате дела волчицы у Тира осталась одна рука вместо двух, которые он должен был иметь и имел: Тир не носит и титула "примирителя людей", который он должен был иметь по первичному предназначению". И здесь мы возвращаемся, как и в военном деле, в гражданском, где, действительно, споры *должны* решаться по закону, с помощью присяги, свидетельств и спокойных суждений, но где, на самом деле, они решаются с помощью страсти, запугивания, а то и чистого насилия. В "*Богам германцев*" я вспоминал о злоключениях Греттира перед *рингом*. Есть много похожих случаев. Является ли это пессимистическим взглядом на человеческую справедливость и на справедливость в нашем мире? Конечно, но скандинавская теология отводит истинную справедливость другой группе богов: Бальдру и его сыну Форсети, божественному корреспонденту "президента" *ринга*, но *рингу*, каким он должен быть. Но Бальдр станет действенным, суверенным только в обновленном мире, после Рагнарека.

М. Пейдж также считает, что я увяз в толковании прилагательных, которые я наложил как ярлыки, как ссылки на более богатые определения на суверенных богов индийцев, римлян, германцев и т. д. Это "маг" (*Varuṇa, Juppiter, Óðinn...*) и "юрист" (*Mitra, Dius Fidius, Týr...*). Я делаю это для краткости, поскольку уже много раз объяснял сложное содержание этих имен: как я могу каждый раз повторять полстраницы объяснений? Лишь недавно, отвечая М. Гонде по поводу ведийских богов, я изложил суть дела ("*Les Dieux souverains des Indo-Européens*", 1977 [второе издание: 1980], с. 7879). Но я прекрасно понимаю, что это сизифова задача.

Если Тир - "юрист", говорит мне Пейдж, то он должен охватывать весь закон. Но клятвы и другие юридические действия - не его обычная сфера. Значит, он не "юрист". Этот силлогизм неверен. В моем часто повторяемом употреблении эти два противоположных ярлыка просто обозначают на уровне суверенитета две области действия, которые дополняют друг друга и в пределах которых каждая теология определяет себя по своему собственному балансу, ориентируя "магию" и "закон" оригинальным образом. Вару и Митра контролируют клятву, как и все части *řtá*, Ордена; если, однако, необходимо схематизировать, то, возможно, именно Вару, не впадая в известные излишества, мы бы назвали "богом клятвы".

В другом случае злоупотребления ограничительным определением мистер Пейдж также оспаривает, что соглашение между богами и волчицей - это "договор". Это тоже словесная перепалка, которую я часто встречал в связи с Митрой у индианистов мистера Пейджа, в частности у мистера Гонды. Поэтому я повторяю, что использую "контракт" в самом широком смысле, чтобы охватить все, что включает в себя согласованное и сформулированное соглашение между двумя сторонами: Когда маленький волк соглашается играть в игру с привязыванием, к которой он справедливо относится с недоверием, и когда боги в ответ соглашаются, что рука одного из них, помещенная в рот волка, гарантирует ему отсутствие обмана, это, очевидно, не нотариальный "контракт", а соглашение, в котором каждая сторона, очевидно, после обсуждения, получает то, что хочет, и уравнивает преимущество, уступленное другой стороне, преимуществом в свою пользу: уметь связать волка, держать руку бога в своей пасти.

В соответствии со своей склонностью обесценивать и аннулировать то, что его беспокоит, мистер Пейдж заходит так далеко, что оспаривает тот факт, что в этой игре рук, занятых в *veđi*, "в залоге", слово *veđ* имеет какое-либо юридическое значение - насколько это позволяет миф:

Прав ли Дюмезиль, называя это соглашение договором? Тир кладет руку в пасть волку *на veđi*, "в качестве залога", но, возможно, нам следует различать практическое соглашение о безопасности, намерение которого - обязать богов вести себя определенным образом или, если они этого не сделают, наказать их, и договор, который может быть принудительно заключен для обеспечения его исполнения. Слово *veđ* не является специфически юридическим термином; оно может использоваться для обозначения ставки (в пари). Глагол *veđja* может означать "делать ставку", а сложное слово *veđsetja* - "давать залог". Проводили ли древние скандинавы четкое различие между договором, залогом, ставкой и шансом, я не знаю, но этот момент необходимо прояснить.

Все эти ухищрения и уловки не меняют сути дела: действительно, в качестве *залога доброй воли, гарантии верности*, рука Тира помещается богами туда, куда требует маленький волк, и после того, как обман раскрыт, залог остается в собственности обманутой стороны. Если это не юридическая процедура, то что означает само слово?

Если мистер Пейдж, как мы видели ранее, ошибается, вырезая половину 38-й строфы "*Локасены*", он также ошибается, вырывая ее из контекста. В этих "сарказмах" демонический Локи с готовностью высмеивает обычную должность каждой из своих жертв, например, сводя ее к жестам, которые она включает, или подчеркивая случай неудачи в исполнении этой должности. Вторая строфа, направленная против Тира, такова:

40. Заткнись, Тир, у твоей жены был роман.

40. зачать мне сына;

40. за это возмущение вы так и не получили

40. ни унции, ни пера, негодай!

Таким образом, желая высмеять Тира и имея всего четыре строки, чтобы изложить суть того, что он, без сомнения, мог бы описать более подробно, Локи выбирает в качестве типичной ситуацию, когда этот бог не получил того, чего он, по закону, был вправе ожидать, "получить" и чего справедливый суд не мог бы ему не предоставить: компенсации за ущерб, за презрение. Он стал жертвой неудачной ориентации, которую он сам придал практике *ping*: если он заслужил, в результате инцидента с маленьким волчонком, право не называться примирителем людей (в отличие от ведийского Митры, который действительно является *yatayajjana*, "тем, кто заставляет людей договариваться"), как он мог претендовать на получение, как истец, справедливой компенсации за причиненное ему зло? Сарказм Локи продельывает долгий путь. Он раскрывает природу и основную функцию Тира. Он раскрывает их тем яснее, что в строфах 38 и 40 нет никаких намеков на то, благодаря чему Тир получил свое римское *interpretatio in Mars*: его отношение к войне, к "суду оружия".

Один предоставил мистеру Пейджу возможность для таких бесплодных дискуссий.

Что касается его сверхъестественного знания - не является ли оно ясновидением, со всеми его преимуществами и возможностями? - и сравнение, которое я провел между этим одноглазым человеком и одноглазым человеком, которого римская легенда связывает с другим одноруким человеком, то здесь действительно необходимо определить сходства и различия лучше, чем я это сделал в сороковых годах. Но это "уточнение", как говорит мистер Пейдж, уже было сделано, и способы действия, которыми потеря глаза наделяет Одина и Кода, были уточнены и противопоставлены в книге, которая вышла за пять лет до статьи мистера Пейджа: *Mythe et épopée*, III, 1973 (третье издание, 1981), pp. 263-291. Это мое последнее обновление данных и интерпретаций. Она занимает целую главу, три части которой (4. Le Manchot, 5. Le Borgne, 6. La main voilée et l'œil effacé) непосредственно касаются проблем, плохо поставленных М. Пейджем. Он увидит (с. 271-272), что я не "объединил (*conflate*, p. 60) два варианта" римского рассказа о Скаэволе, Тита Ливия и Дионисия: я рассмотрел их оба, а также Плутарха, и отметил, что для моих целей они дают один и тот же урок, имеют один и тот же механизм (заставляют Порсенну поверить, чтобы спасти Рим, в ложное заявление); если в "*Богам немцев*" я не стал снова поднимать эту тему, то только потому, что в этом кратком изложении мне не нужно было вдаваться в подробности римского случая. Мистер Пейдж не обязан был *вновь обращаться ко мне*, но, раз уж он оказал мне такую услугу, меньшее, что он мог бы сделать, - это осведомиться о последнем состоянии вопроса, "просмотреть" или хотя бы просмотреть все мои работы.

Я прекрасно понимаю, что мистер Пейдж нетерпелив к тому, что я часто повторяю один и тот же материал. С первых же строк своей статьи он предупреждает читателя: "Работы Дюмезиля склонны к повторениям и пересказам, и не всегда легко решить, какой текст цитировать". На самом деле то, что он называет моими повторениями, бывает трех видов. Либо в некоторых общих презентациях типа "балансового отчета" я более или менее подробно и без прогресса излагаю то, что мне кажется текущим состоянием исследований по той или иной части целого; Или я воспроизвожу или обобщаю, насколько это возможно, без изменений, более раннее предложение или демонстрацию, потому что это поможет пролить свет в другой области на новый гомологичный факт, который ранее не был признан таковым; или я беру за более раннее предложение или демонстрацию, чтобы улучшить его путем исправлений или дополнений, лучшего регулируемого освещения, короче говоря, как говорит М. Пейдж,

путем его переосмысления. Page, *by recasting it*. Я признаю, что такой подход к моей работе неудобен для торопливого читателя. Но читатель должен признать, что "наука в процессе становления", как мы любим говорить в Collège de France, которая возникла шестьдесят лет назад и с тех пор неустанно продолжается через многие интеллектуальные и временные трудности, не говоря уже о бурях, не могла создать серию, запланированную с самого начала, трудов *ne varietur*, складывающихся без дублирования, как и должно быть в хорошей истории "сделанной науки". В конце своей вступительной лекции в Коллеже, через десять лет после статьи-программы 1938 года ("Предыстория большого пламени"), перед вежливым собранием моих избранников и оппонентов, я пригласил стены этого святилища свободных исследований понаблюдать за "ужасным рождением того, что позже, гораздо позже, станет безобидными, маленькими истинами в учебниках". Ситуация не изменилась. К счастью, иллюзорные или полные надежд, монстры продолжают рождаться, иногда ужасно. Так какой же совет мы можем дать читателям, как студентам, так и выпускникам? Смириться, стать вечными студентами, учиться, участвуя в прогрессе, блужданиях и даже случайностях исследований. Несмотря на недавние попытки нескольких нетерпеливых курсантов, время учебников еще не пришло.

Что касается технических неудобств, которые мои вариации вызывают у мистера Пейджа, то, возможно, он их только усугубляет: самая последняя формулировка того или иного предложения имеет все шансы оказаться той, которая на данный момент удовлетворяет меня больше всего.

Я оставляю для рассмотрения, которое требует некоторой широты (Очерк 74 [воспроизводится [ниже](#)]), то, что г-н Пейдж говорит на стр. 66-67 о моем толковании строф, вставленных в "*Эгильс сагу*" под номерами 28 и 29. В этом вопросе, опять же, я считаю, что он выбрал неправильную сторону, но дискуссия должна быть адресована не ему, а тем значительным ученым, которые предложили эту сторону, которую он использовал только против меня, - Магнусу Ольсену в Норвегии и Бо Альмквисту в Швеции.

Наконец, я ограничусь несколькими разрозненными заметками:

На странице 54 мистер Пейдж напоминает мне, что в топографии Дании *Тислунд*, бывший "священный лес Тира", как "*законное место встречи*" - это единичный случай и, следовательно, ничего не доказывает в отношении конкретной связи между Тиром и *рингами*. Как мы уже видели, он даже использует этот пример как тип одной из моих обычных ошибок в рассуждениях (с. 68: "*Он может... сделать общий вывод из одного примера*"). Аргумент, выведенный из этого *Тислунда*, действительно слаб, и я, вероятно, был неправ, не осудив его в своем резюме аргументов Яна де Вриса, остальные из которых хороши (*Mitra-Varuna*², pp. 149-150; *Dieux des Germains*, pp. 68-69). Тем не менее, было бы справедливо со стороны оппонента привести аргументы Яна де Вриса полностью (*Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1^{re} edition, 1937, p. 286), чтобы либо оспорить их, либо принять. Голландский ученый пишет: "Тислунд в Силанде был местом *Динга*, в то время как в Дании ни один центр общественной жизни не был посвящен [назван в честь, вероятно, было бы строже] какому-либо другому богу". Это должно было уменьшить уверенность мистера Пейджа, когда он писал (стр. 55): "Что нам нужно, чтобы утвердить тезис Дюмезиля [именно: чтобы поддержать аргумент Яна де Вриса], это значительное преобладание имен Тира или других богов в географических названиях, а этого не наблюдается... Слово, которое использует Дюмезиль, "топонимика", и более точное, и более сдержанное [чем выражение *place-names*, используемое в английском переводе "*Богов германцев*"], но оно скрывает тот

факт, что этот выдающийся автор построил общую формулу на одном примере. " Я могу лишь передать это замечание духам Яна де Вриса, который закрепил связь между Тиром и *рингом* многими другими - и лучшими - аргументами.

На странице 55, № 16, мистер Пейдж использует примечательный сдвиг в *тексте* фризской надписи (см. [выше](#)), чтобы поставить под сомнение национальность Марса Тинксуса: кельтская или германская? Однако подпись *ciues Tuihanti*, бесспорно фризская, решает этот вопрос. Ошибка с числом", в которой меня упрекают (на той же странице, п. 15), действительно существует - но она уже была исправлена в *Dieux des Germains* (1959); я должен был сказать, что вторая надпись, учитывая ее текст, безусловно, говорит о том же Марсе, что и первая, то есть о Марсе Тинксусе, но без эпитета *Thincsus* или любого другого, прилагаемого к его имени. И мистеру Пейджу, раз уж он счел меня виноватым, следовало бы: 1) указать на мое исправление ; 2) признать, что эта ошибка не умаляет силы аргумента. Вместо того чтобы просто указать на неточность, не имеющую никакого значения для демонстрации, почему мистер Пейдж не цитирует в отношении связи между *ping* и войной вторую часть аргумента, которая завершает первую (*Dieux des Germains*, pp. 69-70)? Вот она, поскольку он предпочел ее проигнорировать:

Если война - это кровавый *бой*, то *бой* в мирное время также напоминает о войне: совещающиеся люди имеют вид и обычаи сражающейся армии. Тацит описал эти собрания (*Germania*, XI-XIII): "*рассматривают вооруженные силы...* и в знак одобрения потрясают оружием, самый почетный знак согласия - *armis laudare*". Несколько столетий спустя то же самое зрелище предложила Скандинавия: несмотря на святость и "*мир*" *юинга* - см. тексты, собранные Вальтером Бетке, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, 1937, pp. 32 и далее, - люди там тоже собирались в оружию и, чтобы выразить свое одобрение, размахивали мечами или топорами, или ударяли мечами по щитам. И не только декор и протокол напоминают о войне: *ping* - это испытание силы и престижа между семьями или группами, где наиболее многочисленные или наиболее угрожающие пытаются навязать свои предпочтения. Несмотря на знаменитых, честных и недобросовестных юристов, сама процедура - не более чем арсенал форм, из которых можно черпать информацию, отвлекаясь от своего предназначения, чтобы доказать, кто прав. При правильном использовании закон обеспечивает эквивалент победы, устраняя плохо защищенного или более слабого противника: несчастная Греттир и многие другие испытали это на себе.

Страницы 58-59. М. Пейдж напоминает мне, что сверхъестественная мудрость Одина имеет и другие объяснения, другие истоки, чем глаз, вложенный в источник Мимира: это руны, выученные, пока он висел на дереве (*Hávamál*), это девять "чудовищных песен", *fimbulljóð* и поэтическая медовуха (*ibid.*), знание человеческой судьбы и видение будущего, переданное Фрейей, когда величайшие ваны вошли в общество эсиров (*Ynglinga saga*, гл. IV). И он заключает: "*Из этих различных методов Дюмезиль выбирает один - закладывание глаза - как наиболее значимый, берет свой текст у Снорри XIII века [...], но меняет формулировки этого автора, когда они не соответствуют его теории*". Я тщетно искал, к чему относится обвинение в третьем и последнем предложении, но первые два типичны для практики мистера Пейджа.

1) Я не говорил, что отложение глаза - *единственный* источник единического знания, который нужно сохранить, или *самый значимый*. Просто для той конкретной проблемы, которую я рассматривал, а именно темы превращения бога или героя в одноглазого и силы, приобретенной благодаря этому увечью, это *единственный источник, который я должен был упомянуть*. Мне настолько неизвестны другие, что моя книга ссылается на них (с. 12-13, 63-64) и даже в перечне средств познания или мудрости, доступных Одину, приводит другие,

которые г-н Пейдж опускает (с. 12, вариант отношений Одина и Мимира, согласно которому именно обезглавленная голова Мимира сообщает Одину "многие тайные вещи"; с. 43, два ворона). Наконец, если кто и "меняет формулировки" Снорри, так это г-н Пейдж, касающийся отношений Одина с Фрейей и сэйдрами. Снорри говорит (*Ynglinga saga*, гл. IV): "Дочь Ниорда была Фрейя. Она была жертвенной жрицей. Именно она впервые научила эсиров магии под названием *seiðr*, которую использовали ваны". Это становится, по словам мистера Пейджа: "*В другом сказании говорится просто, что богиня Фрейя научила эсиров, и, по-видимому, Óðinn в их числе, практике сейра, с помощью которого он мог узнавать судьбы людей и видеть будущее*". Это определение *сейра*, которое является лишь частично точным, отсутствует в формулировке Снорри.

2) Забавно видеть, как г-н Пейдж критикует меня за то, что я черпаю информацию у Снорри, "автора XIIIth века" (разве вся первая часть моего "*Локи*" не реабилитировала этого ученого?), когда он только что мобилизовал - ошибочно - Снорри против меня в отношении *seiðr*?

Страница 62. Мои оппоненты имеют привычку ссылаться на более ранние критические замечания других специалистов в той же области или в других частях индоевропейского мира, как на неопровержимые, хотя я их опроверг. Например, мистер Пейдж (р. 62, п. 38) ссылается на Карла Хельма (1955) и даже на Герберта Дж. Роуза в связи с якобы порочным кругом, который я совершил. Следуя обычной практике этих же оппонентов, он опускает ссылки на мои ответы. О последних см. *Revue de l'histoire des religions*, CXXXIII, 1947, pp. 241-243; *Déesse latines et mythes védiques*, 1956, pp. 13-16 (ср. *Mythe et épopée*, III, 1973; 3^{ed.}, 1981, pp. 305-330 и 118-123). О досточтимом Карле Хельме см. мою статью "*L'étude comparée des religions des peuples indo-européens*", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, LXXVIII, 1956, pp. 173-180.

Проклятие скальда Эгиля

(по R.I. Page, "*Dumézil revisited*", p. 66-67)

Впервые опубликованное в сборнике *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985, pp. 278-298), настоящее исследование стало 74-м очерком в этом сборнике и составило вторую часть ответа английскому филологу Р. И. Пейджу. Его первоначальное название было: "Проклятие Эгилла Скальде (о Р. И. Пейдже, "Дюмезиль пересмотрен", с. 66-67)".

Сто двадцать восемь коротких страниц моей книги Les Dieux des Germains ("Боги германцев"), опубликованной в 1959 году, были призваны просто набросать широкими мазками то, что осталось от фундаментально трифункциональной структуры в германских религиях, особенно в наиболее известных, скандинавских. Разумеется, она

начиналась с общего введения, в котором, помимо прочего, я напомнил об основных свидетельствах группировки Один-Тор-Фрейр (иногда с Ниордом, связанным с Фрейром в качестве третьего термина), три компонента которой должны были быть кратко, но более подробно рассмотрены и проанализированы в следующих главах. Все эти свидетельства хорошо известны, и мне не пришлось открывать ни одного из них.

Самым полезным доказательством, благодаря описанию и комментариям Адама Брекенриджа, является тройной культ храма в Упсале. Одного этого было бы достаточно, чтобы установить, что это было сооружение. Однако и другие формальные свидетельства не являются незначительными. Вслед за многими другими исследователями я был вынужден привести 28 ^{третью} строфу (vísa), которую Эгильсская сага Скалла-Гримссона приписывает своему герою. Проклиная норвежского короля, лишившего его наследства тестя, поэт призывает четырех личных богов отомстить за него, вместе со всеми божественными силами: Одина, затем Ниорда и Фрейра как пару, затем, в том месте, где аналогия с упсальским культом предполагает Тора, land-áss, "Ase of the earth, of the country", что действительно кажется перифрастически относящимся к Тору.

Именно эту последнюю интерпретацию выбрал мистер Пейдж в статье, уже рассмотренной в предыдущем "Очерке" [см. [выше](#)], чтобы проиллюстрировать легкомыслие компаративиста, противопоставленное мудрости и компетентности специалиста. Да будет так. Поэтому я буду обсуждать его возражения не как компаративист, а как филолог, приверженец филологии, которая, надеюсь, более требовательна, чем его собственная. Прежде всего, вот факты.

Saga об Эгильсе, написанная, вероятно, через два или два с половиной столетия после событий, повествует о богатой событиями жизни (ок. 910 - 990 гг.) одного из самых прославленных скальдов Исландии Эгиля, сына Грима Лысого (древнеисландское *Egill Skalla-Grímssonar*). Его грамотная семья верно сохранила память о нем, а также его произведения, многие из которых, первоначально доверенные памяти скальдов, вставлены и объяснены на своем месте в саге. *Нет никаких априорных* подозрений в их подлинности.

Главы LVI и LVII повествуют об одном из поворотных моментов в этой жизни. Только что умер норвежский тесть Эгиля, Биорн. Его ближайшими наследниками стали две дочери - Асгерд, жена Эгиля, и сводная сестра Гуннхильд, вышедшая замуж за некоего Берга-Онунда. Под ложным предлогом, что мать Асгерд была рабыней, Берг-Онунд захватил все наследство. Эгиль пытается добиться своего, но Берг, заручившись поддержкой своих друзей - короля Эрика и королевы Гуннхильд, которые давно недоброжелательно относятся к претенденту, - нагло отказывается. Тогда Эгиль вызывает своего шурина на суд. Оба противника явились со своими сторонниками. Эгиль, поддерживаемый Аринбиорном, доказывал, что его жена - законная наследница, что несправедливо оспаривал Берг-Онунд. Судьи были склонны согласиться с Эгилем, но тут заговорила королева, подстрекнула короля и приказала своему родному брату вмешаться со своими людьми. Те разорвали ленту и столбы, ограждающие суд, и прогнали судей, чем нанесли двойное оскорбление святости этого места. Тогда Эгиль вызвал своего противника на единоборство под страхом публичного позора. Король согласился, но в этот момент Аринбиорн, верный друг скальда, призвал его уйти и показать пример. Эгиль удалился, не торжественно призвав гнев богов на своего шурина и на всех, кто вздумает распоряжаться его имуществом вопреки закону:

Я беру в свидетели тебя, Аринбиорн, и тебя, Торд, и всех, кто пожелает выслушать мои слова, вассалов, юристов и весь народ, что я против присвоения и эксплуатации всех земель (*jarðir*

bær allar), которыми владел Биорн. Я обращаюсь с этой защитой к тебе, Берг-Онунд, а также ко всем остальным людям, национальным и иностранным, знатным и мелким. Того же, кто так поступит, я обвиняю в нарушении законов земли (*lqgbrot landsréttar*) и нарушении мира, и я призываю на него гнев богов.

Король чувствует себя мишенью из-за "кто бы" (*hverjum manni*) в формуле и приходит в ярость. Однако Эгилу удастся бежать. В погоне он убивает одного из королевских *хирдменов* и теряет десяток своих спутников, но укрывается у Аринбьерна, где возвращает ждавшую его жену. Аринбиорн дарит ему корабль. Пока корабль готовится, Эгиль расстается со своим другом и произносит в адрес короля Эрика проклятие *vísa* в хорошем скальдическом стиле - то самое, о котором мы сейчас будем говорить, - 28-я строфа саги:

Пусть божественные силы (*bqnd*) *изгонят* князя: так пусть боги (*gođ*) заставят его заплатить за то, что он забрал мое имущество (*rán míns féar*)! Да разгневаются боги (*rqgn*) и Один!

Изгоните угнетателя людей из их земель (*af jqrđum*), Фрейр и Ниорд!

Пусть асы земли (*landáss*) отвратятся от притеснителя людей, нарушающего святыню (*vé*)!

Так заканчивается глава LVI. В начале следующей главы автор помещает только что рассказанный судебный процесс в жизнь короля: он произошел в тот самый год, когда король Эрик собирался начать против двух своих братьев, избранных королями в двух провинциях, кампанию, которая должна была сделать его хозяином всей страны. Далее история продолжается. Пока король сосредоточивал свой флот против соперников, Эгиль покинул дом своего друга и отплыл в Исландию. Отойдя на некоторое расстояние от берега, он сначала направляется к "рыбацкой станции" - месту, где собирались рыбаки и где, как на сухопутном рынке, можно было узнать новости. Новости серьезные: прежде чем бросить якорь против своих братьев, король изгнал его из всей Норвегии (*gerđi hann Egil útlaga fyrir endilangan Nóreg*) и объявил его вне закона. Поэтому он произносит новую *вусу*, 29°:

Алфея земли (*landalfr*)! Разрушитель законов наложил на меня лично долгие дороги [= изгнал меня]! Она обманула врага своих братьев [= короля], оговоренную женщину [= его жену]. Именно Гуннхильд - таков ее свирепый характер - я обязан этим изгнанием из страны! В молодости я был способен действовать без промедления и возместить причиненный (ущерб)!

Обеспокоенный состоянием моря, Эгиль вернулся к побережью, где неожиданная возможность позволила ему убить Берга-Онунда врасплох вместе с родственниками короля, которым тот официально поручил охранять его. Там, перед тем как навсегда покинуть норвежскую землю, Эгиль сочиняет "враждебную декларацию", *formáli*, на этот раз в прозе, которую он выгравировал на рунах на "столбе насмешек", установленном в расщелине на вершине скалы и увенчанном конским черепом (гл. LVII):

Я устанавливаю здесь этот столб насмешек и обращаю это позорное заявление к королю Эрику и королеве Гуннхильд!

Затем, направив череп лошади вглубь острова:

Я также обращаю это позорное заявление против местных джиннов (*landvættir*), населяющих эту землю (*land petta*), чтобы все они сбились с пути и не находили покоя, пока не изгонят короля Эрика и Гуннхильд из этой земли (*ór landi*)!

Четыре высказывания Эгиля логично распределены в этой маленькой драме, без дублирования обстоятельств, намерений или выражений.

I. Первая - это юридическая формулировка, устная, в прозе, произнесенная в тот момент, когда Эгиль отказывается от своих притязаний на судебное решение в *ринге*, где он еще присутствует. Все точно и упорядоченно: вызов многочисленных свидетелей, предмет иска и запрета, обличение нынешнего противника и всех других мыслимых противников, обвинения, которые будут предъявлены в случае несоблюдения запрета, то есть нарушение писаных законов и естественного закона, охраняемого богами.

II. В доме своего друга Аринбьерна, который дал ему средства добровольно покинуть Норвегию, где он уже не может рассчитывать на справедливость, Эгиль, поэт, в скальдическом стихотворении проклинает по имени - чего он не имел права делать в *ринге* - короля, защитника и пособника человека, который его ограбил. На этот раз все религиозно, все обращено к богам (строфа 28).

1) а. В первой половине *висы* (ст. 1-4), между первой строкой, задающей тему ("вот как боги, *год*, должны заставить меня заплатить..."), и ее естественным дополнением в четвертой ("...ему отнять мое имущество"), две промежуточные строки уточняют: боги как вершители судеб. Если *год* - обычный и общий термин, который христианство сохранит во всем германском мире, то в скандинавской поэзии есть и другие собирательные обозначения, имеющие особый резонанс, главные из которых - *rogn* (*regin*) и *bond*. Первое, которое правильно означает "решения" (gotic *ragin* "*gnôme*, *dogma*"), характеризует богов как силы, которые принимают решения, и его религиозное использование, подтвержденное ритуально и мифологически (*ragna-røk*, *reginnaglar*), уже засвидетельствовано на шведской руне около 600 г. н. э., а также в древнесаксонском языке. *Bond*, "звенья", - скандинавский образ, изображающий богов в виде множества веревок или цепей, которые окружают, ограничивают или координируют движения существ. Этот отрывок - единственный в норвежской поэзии, где три имени объединены таким образом в трех последовательных строках.

б. Третья строка тесно связывает *rogn* с личным именем, *Óðinn*. Ничто не может быть более естественным. Один - универсальный правитель, образец и покровитель правителей, а на поле боя - вершитель судеб армий и отдельных людей. Просьба, обращенная к нему в сочетании с множественным числом *rogn*, не менее общая: *reið sé* "пусть они гnevаются"; от него и от них зависит найти наиболее эффективное выражение для этого гнева. Стихи 1 и 4 предлагают одно: точное правосудие, око за око, или, скорее, земля за землю, изгнание *земли* (или *lond*), земли, рассматриваемой в ее объеме по отношению к владельцу, компенсация за похищение *fe*, за захваченное имущество.

2) Ниорда и Фрейра, покровителей изобилия, производимого сельскими хозяйствами, просят изгнать Эгиля, угнетающего *народ*, людей, со своей земли ("*agri*") (Фрейр - единственный бог, названный *folkvaldi goða*, "предводитель группы, всех богов").

3) Наконец, бог, обозначенный перифразой "*Ase du land*", призван отвратить короля, который, не довольствуясь нанесением вреда людям в лице Эгиля, оскверняет священные места, в данном случае *хинги*. Кто же такой этот "Ас земли"? Уже давно есть важные причины для ответа: Тор.

а) Наряду с Одином и парой Ниорд-Фрейр, мы ожидаем Асе или Вана, бога того же уровня, а не второстепенного гения, как предполагает его обозначение *na -áss*. Тор - лучший кандидат, поскольку главный из имеющихся Эсиров, Тир, играет лишь незначительную роль в мифологии и поклонении и не появляется в других местах Скандинавии в формулах, обращенных к нескольким богам.

б) Триада Один-Тор-Фрейр как структура хорошо прослеживается в анализе упсальского культа и в формальных выражениях: три ее термина охватывают всю совокупность функций, необходимых для жизни общества: совокупность, которую уместно мобилизовать в данных обстоятельствах.

в) Мольба к Асе *земли* о наказании за нарушение *vé*, освященного места, напоминает финальную сцену "*Локасенны*", которая сама, кажется, вдохновлена юридическим обычаем (ср. *vega víg í véum*, "убить кого-либо в храме, на обычном собрании" - что и сделал Локи, убив слугу Эгира): в поэме *eddi* Локи пришел нарушить не совещание, а пир, на который собрались боги в зале Эгира. Но это собрание - еще и *gríðastaðr mikill*, "великое место мира (и защиты)". Все боги терпят насмешки Локи, но в конце Тор, единственный, кто отсутствовал до этого момента, внезапно появляется, и Локи получает свое наказание.

Почему в строфе 28 собственное имя Тора заменено перифразой? Возможно, потому, что в "активных" формулах, подобных этой *vísa*, именование грозного паразита привело бы к его мгновенному появлению (ср. мифы о Хрунгнире и великане-строителе), чего не желает Эгиль, поскольку рядом с ним нет его врагов и он хочет, чтобы бог "экзегетировал" злого короля во благо. Несколько раз комментаторы справедливо вспоминали старую формулу клятвы, сохранившуюся в "*Ланднамабоке*" (изд. Финнур Йонссон, 1900, с. 96), в которой Тор как бы скрыт, как здесь: "Да помогут мне Фрейр и Ниорд и *áss inn almáttki*, всемогущий Асе (или сильный во всем, ср. *máttugr* "сильный")".

Что касается используемого здесь перифраза, которому нет другого примера, то, возможно, он был выбран из-за важности понятия *земли* в этой мрачной истории о наследстве, разорении и изгнании. Не будем забывать, что именно во имя Тора, ведомые Тором, норвежские эмигранты высадились в одной из точек на побережье Исландии и присвоили себе поместье.

Интерпретация перифразы в Торе принята почти единогласно.

III Нет никаких оснований подозревать подлинность следующих событий: эти места сосредоточения, эти морские караван-сараи, где моряки в прекрасное время года могут встретить других моряков, - реальность. Также естественно, что недавно прибывшее судно должно было принести известие об изгнании Эгиля. И вполне естественно, что Эгиль, поэт, сочинил новую *вису* для этого нового случая, против короля и королев.

Его претензии отличаются от претензий *vísa* 28. Он уже не просто лишен своей собственности, а изгнан из всей Норвегии. В обоих случаях "земля" имеет если не разное значение, то, по крайней мере, разное расширение: в 28-й строке - кусок семейной земли, принадлежащий и наследуемый; в 29-й строке - земля, все королевство.

Таким образом, часть мира, которую мобилизует Эгиль, отличается. Теперь это не великие боги, асы и ваны, хранители общественного порядка, а бог, который по своей природе, помимо семейного или индивидуального присвоения, контролирует весь регион. В частности, уже не Асэ *земельной собственности*, а Альфе *земельной страны*.

Действительно, именно таков *альф*, судя по нескольким случаям, подобным описанному в *Flateyjarbók*, II, 1862, р. 7: когда после благополучного правления король Олаф Гудрёдарсон был похоронен в Гейрстаде, жители превратили его в *Гейрстада-альфа* и принесли ему жертву, чтобы он продолжил свое благотворное действие. Этим обращением Эгиль противопоставляет злого короля, изгоняющего его из королевства, невидимому королю (бывшему королю, обожествленному, как Олаф, или нет, неважно) страны, из которой его изгоняют.

IV. Нет никаких оснований подозревать, что последующие события, главный переворот, который позволяет Эгилью убить своего шурина и людей короля, являются подделкой. И вполне естественно, что, покидая на этот раз Норвегию навсегда и направляясь в Исландию, он устанавливает против короля и королевы тот самый печально известный и магически действенный "столб насмешек" с надписью, навсегда проклиная его преследователей. И на этот раз он доверяет свою месть толпе мелких джиннов, которые, не связанные социальными рамками, семьями или государством, населяют каждый уголок, путешествуют по каждой дороге страны и поэтому могут сделать ее непригодной для жизни. Он не боится "наложить на них заклятие", приказать через своего *нира*, чтобы страна была для них непригодна для жизни, пока они не изгонят короля и королеву.

Постепенная процедура была завершена. В зависимости от того, как развивалась ситуация, она состояла из 1) торжественного заявления перед *рингом*; 2) и 3) двух *vísur* проклятий, обращенных, один (когда Эгиль был еще только человеком, лишенным прав в обществе) к великим функциональным богам, гарантам социального порядка повсюду, а другой (когда он также только что был изгнан) к местному богу, защитнику страны, из которой он только что был изгнан; 4) наконец, когда настало время навсегда покинуть Норвегию после свершения мести, в ходе магической операции, которая заставляет невидимое население, толпу джиннов этой же страны, прогнать королевскую чету.

Все это, столь естественное, не оспаривалось всерьез до вмешательства двух значительных ученых, норвежца Магнуса Ольсена и шведа Бо Альмквиста, оба из которых, чтобы проиллюстрировать новые предложения, одно о скальдической поэзии, другое о насмешливых постах в целом, *нуждались* в том, чтобы все произошло иначе. Дискуссии, заранее направляемые внешней "необходимостью", редко бывают убедительными, и я не думаю, что они были хорошо проведены. Но в нынешней дискуссии важно то, что объединение великих богов, Асов и Ванов, в группу *vísa* 28 было сопряжено с риском.

Магнус Ольсен дал особенно подробный анализ этих восьми строк, который я перевел (*Maal og minne*, 1944, pp. 184-185).

После того как *Óðinn* (Один), "великий среди компании богов, *røgn*" (ср. *Hávamál*, str. 142, *hroptr røgna*), затем *Freyr* и *Njǫrðr* (Ниорд) были названы по имени, появляется четвертый из великих богов, Thor, в форме *landáss*. Именно он должен расправиться с тем, кто сейчас могущественен.

Однако после этой превосходной глоссы Магнус Ольсен делает неожиданное отождествление между этим *landáss* в конце 28-й песни и *landalfr* в начале 29-й, которое имеет следствием или предпосылкой то, что все повествование саги между этими двумя *vísur* становится подозрительным, превращая их в одну поэму в двух частях и стирая во второй

части все, что привносит новизна обстоятельств. По крайней мере, и это для нас очень важно, 28-я часть остается нетронутой, с ее *Ландассом* в роли Тора, Тора, который неправомерно перетекает в 29-ю часть:

Король Эрик, говорит Ольсен, является нарушителем закона и права, *lqgbrigðir*. Слова, выбранные скальдом, не могли быть неправильно поняты в данном контексте: никто, кроме Тора, не мог играть приписываемую ему здесь роль хранителя общественной жизни (ср. *Miðgarðs véorr*), поскольку он действует мгновенно против беззакония и несправедливости.

Нам нет необходимости останавливаться на вопросе о взаимоотношениях между двумя *vísur*, который в принципе является отдельным вопросом, поскольку Магнус Ольсен не оспаривает то, что важно для нас. Но г-н Бо Альмквист повторил предложение норвежского магистрата в форме, которая требует, чтобы *ландáсс vísa* 28 не был Тором. Поэтому мы должны рассмотреть его в его собственном виде, во всем его расширении.

Оба автора справедливо признают, что Эгиль действительно является автором двух *vísur* и, не без оснований, что, хотя они вставлены в разные места повествования саги и разделены важными событиями, они образуют единое искусственно обрезанное поэтическое произведение. В остальном же они существенно расходятся.

В начале этого века, после лекций, прочитанных в Упсале, Лунде и Кристиании, Магнус Ольсен написал важную статью о магических надписях на рунных камнях, воспроизведенную в 1938 году в его "*Norrøne studier*" (стр. 1-23). Пораженный сходством (лексика, ритмические приемы) двух наших *vísur*, он предположил, что изначально они шли подряд и что именно автор саги, два века спустя, искусственно разделил их и поместил в два места в своем повествовании. В то же время сама история, начиная с бурного *хунга*, на котором король обидел Эгиля, и заканчивая возвращением Эгиля в Исландию, стала подозрительной: это была уже не история, а вымысел, и его следовало игнорировать. С другой стороны, руководствуясь своей диссертацией о магическом значении рунных камней (все изучаемые предметы быстро становятся империалистическими!), Магнус Ольсен предположил: 1) что Эгиль сочинил эти два взаимосвязанных *vísur* не как чисто литературное произведение, а как эффективную формулу насмешки и проклятия; 2) что именно эту двойную магическую поэму он выгравировал на столбе насмешек перед отъездом из Норвегии, а не прозаический текст, содержащийся в саге, который был всего лишь выдумкой рассказчика.

Этот набор гипотез, начиная с гипотезы о единстве *висура*, подкрепляется несколькими аргументами.

1) Словарные аргументы: в обоих *висурах* несколько раз повторяется с аллитерациями одно и то же слово *land*, "земля, страна", которое в некотором смысле является цементом; в частности, *landáсс* (28, ст. 8) перекликается с *landalfr* (29, ст. 1). Слова *gjalda* и *reki*, связанные в 28 (ст. 1 и 2), перекликаются в 29 со словами *gjalda* (ст. 5) и *rekstr* (ст. 8); *granda*, близкое к *land*, встречается в последней строке каждого из двух *vísur* (28 и 29, ст. 8).

2) Поэтический прием: аллитерация в *l* из трех слов в конце 28-й строфы повторяется в трех словах в начале 29-й строфы.

3) Аргумент поэтической археологии: тонкий, возможно, самовнушаемый подсчет показывает, что если мы расшифруем четыре полустрофы руническими знаками и в соответствующем состоянии языка, то получим симметрию, которая не наблюдается в других

местах, и в четыре раза большее общее количество знаков: 72. В качестве примера приведем руническую транскрипцию второй полустрофы (28, ст. 5-8):

текст саги : фо
 ль
 км
 ыг
 и
 ла
 т
 фл
 иж
 а,

Fre
yr
ok
Nj
ꝛrð
r,
af
jꝛr
ðu
m,

Ле
йд
ис
к
Ло
фд
а
С
тр
ид
и

Ла
нд
ас
с,
Па
нн
с
ве
Гр
ан
да

р

Руны от Магнуса
Ольсена:

f
u
l
k
m
u
k
i
l
a
t
f
l
u
i
a

(
1
6

з
н
а
к
о
в
)

f
r
a
u
R

a
u
k
n
i
u
r
þ
r
a
f
i

u
r
p
u
m

(
2
2

3
H
a
k
a
)

i
p
i
s
l
u
f
p
a

s
t
r
i
p
i
(
1
7

3
H
a
k
o
v
)

l
a
t

a
s
þ
a
n
s
u
i
k
r
a
t
a
R

(
1
7

з
н
а
к
о
в
)
.

Тема книги Бо Альмквиста "*Norrön niddiktning, 1. nid mot furstar*" (Nordiska textter och undersökningar, XXI, 1965) иная: она исследует поэзию насмешки и возмущения в скандинавской литературе.

Его также интересует надпись на столбе. В отличие от Магнуса Ольсена, он считает, что сага транскрибирует аутентичный прозаический текст и не заменяет его "рунифицированным" текстом двух *vísur*. Однако он согласен с Магнусом Ольсеном в том, что отказывается рассматривать повествование саги как историю и, следовательно, извлекает из него *vísur*, связывая их вместе и свободно размещая в иначе понятой истории.

Он принимает первые два аргумента Магнуса Ольсена, но соглашается, что третий, основанный на рунической реконструкции (которая соблазнила других ученых, таких как Эрик Норен и Сигурдур Нордаль), по меньшей мере хрупок. Далее он добавляет несколько существенных аргументов.

1) Маловероятно, говорит он, что Эгиль, если он начал с обращения ко всем силам Асгарда, а затем, когда его изгнание должно было дать ему дополнительную и более сильную причину проклясть королевскую чету, стал бы довольствоваться обращением к персонажам более низкого уровня, таким как *Ландальфр*. Это означает, что *Ландальфр* присутствует везде, что, несмотря на *áss*, именно *Ландальфр* уже присутствует в *landáss*, и что *vísa* 28 не содержит однородного божественного населения "великих богов" - и, следовательно, не содержит знаменитой трифункциональной триады.

2) В первых строках 29-й строфы все еще говорится о несправедливости Эрика, которая была в центре внимания 28-й *строфы*, но только в третьей строфе 29-й *строфы* поэт обращает свое внимание на королеву Гуннхильд, которая остается его целью до последней пары строк, когда все сходится (месть короля и его жены): как будто, помимо других внешних соображений, существует разделение труда между двумя *висурами*.

3) Прозаический контекст двух *vísur* в саге искусственен: а) первая строка *vísa* 28 неподготовлена: Эгиль ласково провожает Аринбьёрна и тут же читает стихотворение, причем в тот момент, когда, казалось бы, ничто не может вызвать его гнев; б) прозаический кусок, который следует между двумя *vísur*, представляет собой смесь разнородного материала, который должен был быть добавлен рассказчиком XIII века, чтобы подготовить читателя к пониманию выражений в *vísa* 29 (король-убийца своих братьев, Эгиль официально изгнан). Поэтому нет никаких серьезных оснований считать, что эти события произошли после создания *vísa* 28. Более того, поскольку эти экскурсы не могли не вызвать у автора затруднений при последующем воссоединении нити повествования об Эгиле, ему придется с нуля придумывать рыбаков, ответственных за сообщение о его изгнании: трудно поверить, говорит он, что такие анонимные персонажи, появляющиеся как боги *ex machina* в нужный для автора момент, существовали на самом деле.

Таким образом, вновь соединенные друг с другом, но оторванные от событий, которые сами были устранены как вымышленные, эти два *vísur* готовы беспомощно дрейфовать в том направлении, в котором пожелает г-н Альмквист, чтобы он мог использовать их для тезисов своей книги. На самом деле, он использует их гениально: говорят, что они были написаны вместе в то же время, когда Эгиль возводил свой столб насмешек, на котором должна была быть прозаическая надпись, собранная в саге. *Висура* была устным и поэтическим сопровождением, призванным продлить проклятие в памяти тех, кто отсутствовал, подобно тому, как надпись постоянно помещала его перед глазами прохожих. М. Альмквист отмечает, что среди постов насмешек есть разновидность, называемая *skáldstong*; это непонятное слово, по его мнению, становится более понятным, если принять, что оно относится именно к тем постам, которые сопровождаются, удваиваются и комментируются стихами по этому случаю.

Для наших целей важно то, что единство двух *vísur*, которое, как он думает, он таким образом закрепил, заставляет г-на Альмквиста вычеркнуть Тора из *vísa* 28 в пользу *landalfr*, который сам интерпретируется как *landvættir* согласно прозаической надписи: персонаж, обозначенный последовательно двумя поэтическими перифразами *landáss* и *landalfr*, на самом деле будет тем, кем он является, согласно прозаической надписи: вождем (проводником, королем, *landvættir*). Он подкрепляет это смелыми аргументами, такими как следующие: 1) Тор не назван ни в одной из других поэм Эгиля; это означает, что культ этого бога был ему чужд, и, следовательно, перифраз *landáss* не может относиться к нему; 2) легко понять, какой услуги Эгиль мог ожидать от *vættir* и их предводителя, тогда как трудно оправдать вмешательство Тора или другого Ase под таким невзрачным прозвищем, тогда как другие боги, Ase Odin и два великих вана, Niord и Freyr, сохранили свои имена.

Читатель отсылается к приведенному выше анализу повествования саги, в котором, повторяю, нет ничего неправдоподобного ни с исторической, ни с литературной точки зрения, и к моим комментариям к *стихам* 28 и 29: Если оставить их на своих местах, каждое из которых следует за событием, меняющим ситуацию, то мы увидим, что 28-я *строфа* выражает чувства Эгиля, лишенного своих *владений*, но не запрещающего себе оставаться,

а 29-я - чувства Эгиля изгнанного, изгнанного не из своих владений, а из *королевства* Норвегия. В первом случае он обращается к триаде великих функциональных сил - асам и вanam, гарантам справедливых общественных отношений, а значит, и закона. Во втором, как и в надписи на столбе, он обращается к джиннам, населяющим землю, где он больше не сможет жить или приближаться. Слово "земля", вероятно, не используется одинаково в словах *landáss*, с одной стороны, и *landalfr* и *landvættir* - с другой: Тор, Асе, является гарантом старых ("высокое место") или новых (колонизация) земельных владений; однако именно из его *lond* (земли во множественном числе) Эгиль изгоняется, когда обращается к нему; "альф страны", "*vættur* страны" занимают землю, на которой живет целое население; однако именно из такой "земли", из Норвегии, Эгиль изгоняется, когда обращается к ним. С самого начала заявить, что три составных термина, первым из которых *является земля*, эквивалентны: высший ведет к низшему (Ольсен) или низший ведет к высшему (Альмквист), - значит устранить не просто нюанс: это противоречие в терминах.

Остальное, предприятие по разрушению событий *саги*, субъективно, произвольно: почему рыбаки, встреченные у берегов Норвегии, должны быть "богами *ex machina*"? Почему только "мелкий гений", а не великий бог должен интересоваться Эгиля в то время, когда нарушаются самые необходимые и священные общественные отношения? Если имя Тора избегается, нет ли другого объяснения, кроме поразительной угрюмости человека, который в любом случае верил в силу этого бога? Я могу предложить два варианта: тот, который я выдвинул ранее, то есть предосторожность против непосредственных последствий неосторожно произнесенного имени; или этот: не было ли смысла в конце этой *висы* объединить в сложном слове понятие Асе и само уточнение спора, землю? Если такие слова, как *land*, *gjalda*, *granda*, встречаются в обеих *vísur*, то разве не следует, что в обоих случаях понятие "земля" с его нюансами, понятие компенсации, эквивалентного наказания и понятие "нарушение права" одинаково существенны? То же самое можно сказать и обо всех возражениях: обличение предполагаемой неуклюжести или неловкости автора саги, гипотезы о перепадах настроения Эгиля, оценка стилистических идиосинкразий - все это подпадает под рубрику самой импрессионистической критики.

Теперь у читателя есть вся необходимая информация, чтобы оценить критику, которую мистер Пейдж обрушил на меня по этому поводу, осознавая свои обязанности по отношению к вверенным ему *студентам* (art. cité, pp. 66-67).

В первой главе "*Богов германцев*" Дюмезиль попытался доказать, что у северных германцев была триада, состоящая из Óðinn, Þórr и одного или нескольких ванов. Одним из его доказательств является строфа из саги об Эгилле Скаллагримссоне, строфа, приписываемая этому скальду: Эгилл проклинает короля Эйрикра за то, что тот украл его сокровища (*sic*) и изгнал его. Вот текст этой строфы в том виде, в котором она была опубликована в последний раз:

(Далее следует *vísa* с французским переводом, который я сделал в 1959 году в книге *Les Dieux des Germains*, основываясь на синтаксической конструкции Финнура Йонссона - от которой я позже отказался в английской версии моей книги, см. [ниже](#)).

Досадно, что в *висе*, приводимой в качестве доказательства триады, содержатся только два из трех терминов, поскольку Þórr не фигурирует под своим именем. Дюмезиль утверждает, что к нему относится *landáss* "бог земли", но это интерпретация, а не факт. Дюмезиль опирается на комментарий Финнура Йонссона, датированный 1894 годом. Сигурдур Нордаль в своем издании "*Саги об Эгильсе*" 1933 года не был так уверен; он считал, что *Landáss*,

вероятно, был Þórr, но не приводил никаких решающих доказательств. Де Врис, писавший в 1937 году, не согласился с ним и считал это слово эквивалентным *landvættir* "духу-хранителю земли". В 1944 году Магнус Ольсен отметил обе интерпретации, не высказав четкого предпочтения. Де Врис во втором издании своей великой книги, возможно, под влиянием Дюмезиля, на этот раз отнес *landáss* к Þórr. Последний редактор строфы, Э. О. Г. Турвиль-Петр, цитирует оба перевода, по-видимому, все еще не отдавая предпочтения. Ясно, что это не определенный пример триады, который Дюмезиль хочет установить, хотя это и возможный пример. Нам нужно не язвительное утверждение, что "*landáss* = Þórr", а точный анализ строфы и ее места в "*Саге об Эгильсе*".

Например, вопрос в том, как разделить вторую половину стиха [28, v. 5-8]. Перевод Дюмезиля показывает, что он читает два предложения: *folkmygi lát flýja af jörðum landáss* и *Freyr ok Njörðr leiðisk lofða stríði þann er vé grandar*. Но это лишь одна из двух возможностей. Нордаль и Турвиль-Петр предпочитают разделить *folkmygi lát flýja Freyr ok Njörðr af jörðum* и *leiðisk lofða stríði landáss þann er vé grandar* на два двуступиши. Обе конструкции передают смысл. Разница в том, что, согласно второй, слово *landáss* противопоставляется тирану *er vé grandar*, "разрушающему храмы". Поскольку у Þórr есть фамилия *Véurr*, которая интерпретируется как "защитник святилищ" (de Vries, 1962, s.v. *Véurr*), было бы действительно уместно призвать этого бога против короля, который их разрушает, - хотя Дюмезиль не видел в этом подкрепления своего тезиса.

Мы также должны помнить о том, что, по мнению Ольсена, эту строфу следует понимать в тесной связи с той, что следует за ней в саге. Эта вторая строфа обращена к *landalfr*, который, следовательно, может быть тем же самым, что и *landáss*. Однако слово *landalfr* не очень подходит для Þórr и, по-видимому, означает "дух-хранитель земли". Чуть позже в саге Эгилл поднимает *níðstǫng*, цель которого - заставить *landvættir*, духов земли, изгнать его врага. Ольсен утверждал ("*Om trolldruner*", *Edda*, V, 1916, pp. 235-239), что два *vísur* были выгравированы в рунах на *níðstǫng*. Если Эгилл, таким образом, обращается за помощью к духам местности, то первая из строф не является доказательством божественной триады Дюмезиля. Я говорю это не для того, чтобы встать на сторону одной или другой интерпретации, а лишь для того, чтобы показать, что выбор Дюмезиля в пользу одной из них слабо обоснован.

Наконец, следует напомнить о предположении Йона Хельгасона, основанном на филологических основаниях, что данная *visa* вовсе не принадлежит Эгиллу, а является более поздним сочинением. Даже для Дюмезиля полагаю, текст двенадцатого века менее определенно свидетельствует о языческой вере викингов, чем *visa* десятого века. Специалист по скандинавской филологии не может быть удовлетворен отношением Дюмезиля к этому случаю и может с полным основанием подозревать, как он работает с документами на других, менее доступных языках.

Прежде чем приступить к обсуждению, необходимо сделать одно уточнение. На самом деле во второй части *висы* 28 возможны два варианта построения: 1) учитывая искажения, допускаемые "скальдическим стилем", мы можем принять, что стихи 5 и 8 образуют одно предложение, а стихи 6 и 7 - другое, вставленное в скобки в первом; такого подхода придерживался Финнур Йонссон и, в частности, Магнус Ольсен (1916, перепечатано в *Norrøne studier*, 1938, p. 12); я сам следовал этому подходу в 1959 году во французском издании *Dieux des Germains*; 2) стихи 5 и 6 могут быть построены непрерывно, за ними следуют стихи 7 и 8; этого подхода придерживается Сигурдур Нордаль, *Íslensk fornrit*, II, 1933, p. 163; поскольку эта вторая конструкция впоследствии показалась мне более удачной (более простой и более удовлетворительной, как говорит мистер Пейдж, для специфического

служения "защитника ве", требуемого от Ландасса Тора), я заменил ее на конструкцию Финнура Йонссона в английской версии моей книги ("Боги древних северян", ред. Эйнар Хауген, University of California Press, 1973, p. 5) - о чем мистер Пейдж, конечно, не знает, поскольку он упоминает ее в своем примечании 1. Так зачем же останавливаться на конструкции, от которой я публично отказался десять лет назад? И, прежде всего, зачем вести себя так, будто эти колебания между двумя возможностями имеют хоть малейшее влияние на проблему триады? Со вторым, как и с первым, остаются приведенные выше причины читать Тора под Ландассом - даже слегка усиленные, *Page auctore*.

Перейдем к разбору показаний.

В любой филологии ученый всегда может - а часто и должен - для личного пользования собрать все тезисы, которые были предложены до него по данному вопросу, наиболее вероятные и другие, самые оригинальные, даже самые абсурдные. Существует множество полезных докторских диссертаций, которые не имеют другого содержания. Но имеет ли он право, чтобы оспорить наиболее вероятную или наиболее вероятные, поставить их все на один уровень, придать им одинаковый вес и отправить их спина к спине? Это хорошо известный софизм, дорогой многим филологам, который мистер Пейдж несколько раз повторяет в статье, в которой он "пересматривает" меня (см. [выше](#)). Мы не устаем сводить его к его рамкам: "X и многие другие сказали, что $4 + 4 = 8$, но Y сказал, что $4 + 4 = 9$, а Z даже сказал, что $4 + 4 = 999$; они могут быть (или: несомненно, или: безусловно) неправы, но тот факт, что они смогли сказать это, показывает, что $4 + 4 = 8$ - это в любом случае только мнение".

Я оставляю в стороне проект г-на Йона Хельгасона, который, по признанию самого г-на Пейджа, является "попыткой предложения", которая не была принята, и перейду к главному вопросу. Мистер Пейдж сопоставляет единичное мнение с аргументированным предложением подавляющего большинства филологов, тех, кто понимает *landáss* как Thor. Более того, он сводит это подавляющее большинство к нескольким именам. Что еще хуже (и это страшный пример для студентов), он намеренно изменяет мнение ведущего филолога, одного из тех, чье другое предложение он также выделяет, Магнуса Ольсена. С 1916 года, со времени статьи, перепечатанной в *Norrføne studier*, норвежский ученый несколько раз, всегда с одной и той же точки зрения, рассматривал два *висура* "Саги об Эгильсе". Г-н Пейдж ссылается на *Maal og minne*, 1944, pp. 184-185, который действительно можно считать наиболее зрелым выражением его тезиса: мы видели выше, как ясно Ольсен утверждает, что *landáss* (к которому он ошибается, присоединяя *landalfr* из *vísa* 29) - это Thor. Под пером мистера Пейджа это становится :

В 1944 году Магнус Ольсен отметил обе интерпретации, не показав явного предпочтения.

Итак, для пользы студентов, которых мистер Пейдж так старается уберечь от моей заразы, я должен перевести норвежский оригинал, в надежде, что, хотя он и смиритсся с тем, что его будущие германисты не читают по-французски, он будет более требователен, когда речь пойдет о скандинавских языках:

Så trer Óðinn frem som den store i *røgn-flokken*, og to andre, innbyrdes nær forbundne guder, Freyr ok Njǫrðr, nevnes ved navn - de rår for trivsel der hvor kongen nu intet har å gjøre -, og endelig viser den fjerde av de store guder, Tor, sig i skikkelse av Landþóss : h a n (*подчеркнуто в тексте: "Этот тот, кто..."*) skal vemmes ved den som nu er [makthaveren](#)¹.

Да, без колебаний: "Тор принимает форму *Ландасса*: именно он имеет полномочия расправиться с нынешним государем". По-видимому, по-английски это переводится как "не выказывая явного предпочтения". Так откуда же возьмется ясность?

К сожалению, то, что мы будем вежливо называть "неточностью", не ограничивается предложениями Магнуса Ольсена. Мистер Пейдж сообщает нам, что Сигурдур Нордаль "не был так уверен", что *Ландасс* - это Тор. Вот что говорит Нордаль на современном исландском языке на странице 163 своего издания:

*landóss er líklega þór, smbr. hinn heidna lögeið : hjálpi mér svá Freyr ok Njǫrðr ok áss inn almáttki*².

Наречие *líklega*, "вероятно", не подразумевает никаких оговорок, а лишь отмечает тот факт, что, поскольку бог не назван по имени, его необходимо перевести, с минимальным риском ошибки, который влечет за собой любой перевод. Не следует также опускать параллельный текст, который Нордаль цитирует вслед за другими в поддержку единственного предполагаемого им значения - "Тор", и заменять его утверждением: "*Нордаль не привел убедительных доказательств*". И наконец, у Нордаля так мало сомнений по поводу уравнения "*landáss = Thor*", что после своего комментария на сайте он пишет не *landáss*, а непосредственно перевод *vísa* на современный исландский язык:

*Þór sé gramur (geri sér leiðan) mannfjandanum, sem spillir þinghelginni*³.

Читая мистера Пейджа, можно подумать, что статистически перевод Тора - всего лишь одна гипотеза из многих, причем не более предпочтительная, чем другие. Очередное искажение фактов. Помимо того, что нет никаких оснований полагать, что Ян де Врис изменил свое мнение в период с 1937 по 1957 год "под моим влиянием" (он был вполне способен думать самостоятельно и пересмотреть досье спустя двадцать лет), многие другие важные авторы уже давно говорят то же самое. Зачем исключать великих классиков? Уже Элард Хуго Мейер в "*Немецкой мифологии*" (1891!), с. 188, вспоминает в "*Скирнизме*", с. 33, триаду Óðinn, Ása-bragr, Freyr, где *Ása-bragr*, несомненно, относится к Тору (и весь пассаж Мейера об этой триаде - опубликованный за семь лет до моего рождения - превосходен). В 1900 году в своем вкладе в *Grundriss der germanischen Philologie*², III, p. 364, Ойген Морг писал:

Top: der Gott der Familie, der Gott des Gau'es, der Gott des öffentlichen und privaten Lebens, der höchste Gott schlechthin, der überall angerufen wurde, wo die menschliche Macht nicht ausreichte [...]. Так что он стал первым из Асенов (*ásabragr*), Эгилл наннте его шлехтин ден *ландáсс* (и все, что за этим следует).

А сколько других, например, Аксель Ольрик и Ханс Эллекильде в своем *Nordensgudeverden*, I, 1926-1951, pp. 457-458! Вольфганг Ланге, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200*, 1958, стр. 185: хотя в часто цитируемом параллельном тексте "*Ланднамабока*" он предпочитает понимать *áss inn almáttki* не как Тора, а как новую, искусственную фигуру, порожденную христианством, он не колеблется в отношении *ландáсса* "*Эгильс сагу*": "Genannt werden Óðinn, Freyr ok Njǫrðr, landáss (wohl Thor)." Здесь "*wohl*" также не подразумевает колебаний: оно эквивалентно "то есть, вероятно".

Контрдоказательство: интерпретации, отличные от интерпретации Тора, очень редки. Некоторые из них - мы видели, как это сделал господин Бо Альмквист, которого господин Пейдж, как ни странно, игнорирует - были заказаны для нужд диссертации. Финнур Йонссон, переработав старый *Lexicon poëticum antiquæ linguæ Septentrionalis* Свейндбьёрна Эгильссона, предлагает... Одина, так что Один, уже названный в первой половине 28-й главы, снова появляется во второй половине, после Фрейра и Ниорда! Magnus Olsen, *Edda-*

og skaldekvad. IV. Egils lausavísur, 1962, p. 30: считается, что *landáss* относится к Уллу, вечно загадочному богу Уллу - с которым норвежский ученый много имел дело через топонимику и которого он полюбил: *obscurum per obscurius...*

Мне не очень нравится аргумент от авторитета, использование "серьезных мнений", которые никогда не имеют под собой веских оснований, вытекающих из самого дела. Но поскольку мистер Пейдж использует их и утверждает, что составляет баланс экспертных мнений, из которого следует, что "авторитетов", неблагоприятных для "мнения Тора", столько же, сколько и благоприятных, мы можем только отметить его манипуляции, его уловки. Большинство его действий свидетельствуют о том же произволе, о той легкости, с которой он скрывает то, что его беспокоит, одновременно фабрикуя иллюзорную поддержку для себя. Почему, например, используя построение Магнуса Ольсена против меня, он не отправляет своих *студентов* к очень аргументированному опровержению, которое г-н Андерс Бекстед сделал еще в 1952 году диссертации своего великого предшественника о главах LVI-LVII "*Saги об Эгильсе*" и вытекающем из этого искусственном соединении *vísur* 28 и 29? Ее можно найти на страницах 206-212 *книгу Målruner og trolldruner. Runemagiske studier* (= Nationalmuseets Skrifter. Arkæologisk-Historisk Række, IV, Copenhagen). Мы с г-ном Бекстедом не разделяем одну и ту же точку зрения, но наши дискуссии приводят к одному и тому же результату - восстановлению свидетельства - и ни в чем не противоречат друг другу.

И последнее замечание. Читая мистера Пейджа, можно подумать, что это я "хотел" установить, как смелую новинку, что Один, Тор и Фрейр (или Фрейр и Ниорд) образуют триаду. Это слишком большая честь. На самом деле, мало кто из авторов сомневается в этом, кто сомневается в этом. Моя единственная задача состояла в том, чтобы показать *органичный, трифункциональный* характер этой группировки, *проследить, как она расширяет трифункциональную идеологию*, которая во всем индоевропейском мире часто выражается аналогичными божественными группировками, а также *как она отличается от этих других группировок* оригинальными характеристиками (см., наконец, повторение моей старой статьи о *Ригшуле*, в *Apollon sonore*, pp. 209-216 [переиздано здесь, pp. 151-162]).

1. См. краткий перевод этой цитаты [выше](#). [Примечание Ф.-Х. Д.].
2. "*landóss* [т.е. *landáss*] - это, вероятно, Тор. Ср. юридическую клятву языческих времен: "Да помогут мне Фрейр и Ниорд, и всемогущий Ас". [Перевод Ф.-Х. Д.].
3. "Да разгневается Тор на врага людей [это перифраз для воина, здесь король Эрик], который нарушает святость собрания". [Перевод Ф.-Х. Д.].

ПРИМЕЧАНИЕ

Реджис Бойе только что получил новые сведения. Выяснив "в рамках хорошей этнопсихологии", что скандинавские боги распределяются по их отношению к солнцу, к "жидкому и магическому элементу" и к "хтоническому элементу" (*Yggdrasill. La Religion des anciens Scandinaves*, 1981), он теперь создает трифункциональную группировку, "точно дюмезильскую", в которой одно из понятий, рассматриваемых в данном очерке ("Les trois fonctions Duméziliennes appliquées à la magie Scandinave", *Linguistica et philologica. Gedenkschrift für Björn Collinder*, Vienna, Philologica Germanica, VI, 1984, pp. 23-34): *seiðr*, магия, изучающая будущее, была бы первой функцией; *blót*, жертвоприношение, было бы

"удовлетворительно" применимо ко второй, и "либидинозное" *níð* - к третьей. Помимо того, что не стоит искусственно создавать триады, функциональные или иные, с разнородными элементами, которые пользователи никогда не клали в таблицу, как мы можем забыть, что *seiðr* изначально считался магией Ванов? Как мы можем убрать "жертвенный" *blót* на самом священном уровне? И хотя верно, что проклятие насмешки, которым является *níð*, часто утверждает, что вызывает сексуальную деградацию (Preben Meulengracht Sørensen, *Norrønt níð*, Odense, 1980), это не всегда так. В частности, в *vísa* 28 и в исследуемой здесь сцене эта ориентация не проявляется. Правда, М. Бойер выходит из положения, написав: "Можно удивляться полутотсутствию [почему "полу"?] решающего, на мой взгляд, элемента всей операции, сексуального элемента: я считаю, что он, если хотите, метафорически выражается в этом коне или этой кобыле, о значении которых нам достаточно говорят многие другие недвусмысленные тексты, начиная с *Völva pátttr*". Таким образом, странным образом лошадиный череп, который Эгиль повесил на столб с надписью *níð*, становится сексуальным, потому что в совершенно другом ритуале лошадиный пенис, правильно обработанный и ухоженный, является талисманом процветания. Что касается перемещения *vísa* 28 в "*Saga об Эгильсе*", то г-н Бойер идет дальше своих предшественников: он переносит ее, без каких-либо объяснений, кроме "очевидно", из главы LVI в главу LVII и делает ее самым текстом *níð*. Должно быть, он имеет в виду, что я все еще один из его "мастеров мысли". Это не кажется мне уверенным.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

А. ОСНОВНЫЕ СКАНДИНАВСКИЕ ИСТОЧНИКИ, НА КОТОРЫЕ ССЫЛАЕТСЯ ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ¹

Эдда Снорри

Эдда Снорра Стурлусонара. Под редакцией Финнура Юнссона, Копенгаген, 1931.

Снорри Стурлусон, *Эдда*. *Gylfaginning og Prosafortellingene av Skáldskaparmál*. Под редакцией Анны ХОЛЬТСМАРК и Юна ХЕЛЬГАСОНА, Копенгаген, Осло и Стокгольм (Nordisk Filologi, A, I), 1950.

Снорри Стурлусон, "*Эдда*". *Сказки норвежской мифологии*. Перевод с древнеисландского, введение и аннотация Франсуа-Ксавье Дильманна, Париж, Gallimard ("*L'Aube des peuples*"), 1991. [В этот том вошли "*Гюльфагиннинг*" и основные прозаические отрывки "*Скальдскапармал*". - Пятое исправленное и дополненное переиздание: 1998].

Saga об Эгильсе

Egils saga Skalla-Grímssonar. Под редакцией Сигурдур Нордаля, Рейкьявик, Hið íslenska fornritafélag (Íslensk fornrit, II), 1933.

Saga об Эгиле. Немецкий перевод с введением, послесловием и примечаниями Курта Шира, Дюссельдорф и Кёльн (Saga, I), 1978 - новое, полностью переработанное издание: *Egils Saga. Die Saga von Egil Skalla-Grimsson*, Munich, Diederichs (Saga), 1996.

Saga об Эгильсе. Английский перевод Кристины Фелл (для прозы) и Джона Люкаса (для поэзии), Лондон и Торонто, Дент и Издательство Университета Торонто, 1975.

Геста Данорум" Саксо Грамматика

Saxonis Gesta Danorum. Том I: *Textum continens*. Edited by Jørn OLRIK and Hans RÆDER, Copenhagen, 1931; tomus II: *Indicem verborum conficiendum curavit* Franz BLATT, Copenhagen, 1957.

Paul HERRMANN, *Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus*. Erster Teil: *Übersetzung*, Leipzig, 1901; zweiter Teil: *Kommentar (Die Heldensagen des Saxo Grammaticus)*, Leipzig, 1922.

SAXO GRAMMATICUS, *История датчан*. Том I: *английский текст* Питера Фишера, Кембридж, 1979; Том II: *комментарий* Хильды Эллис ДЭВИДСОН, 1980. [Переиздание в одном томе: Woodbridge, Brewer, 1996].

SAXO GRAMMATICUS, *La Geste des Danois. Gesta Danorum, книги I-IX*. Перевод с латинского Жан-Пьера ТРОАДЕКА. В переводе Франсуа-Ксавье Дильманна, Париж, Gallimard ("L'Aube des peuples"), 1995.

Геста Хамбургенсис еццлесиае Понтификум Адама Бременского

Немецкое издание и перевод Вернера ТРИЛЛМИХА в *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, XI), 1961.

ADAM DE BRÊME, *Histoire des archevêques de Hambourg, avec une Description des îles du Nord*. Переведено с латыни, представлено и аннотировано Жаном-Батистом Брюне-Жайи, Париж, Gallimard ("L'Aube des peuples"), 1998.

Эддические поэмы

Norræn Fornkvæði. Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða. Под редакцией Софуса Бурге, Христиания, 1867.

Eddadigte I. Völuspá, Hávamál. Edited by JÓN HELGASON, Copenhagen, Oslo and Stockholm (Nordisk Filologi, A, IV), 1951. [Второе переработанное и дополненное издание: 1955].

Эддадурме II. Gudedigte. Edited by JÓN HELGASON, Copenhagen, Oslo and Stockholm (Nordisk Filologi, A, VII), 1952. [Третье пересмотренное издание: 1956].

Среди различных попыток французских переводов эддических поэм следует упомянуть лишь сборник :

Felix WAGNER, *Les Poèmes mythologiques de l'Edda*. Traduction française d'après le texte original islandais accompagnée de notices interprétatives et précédée d'un exposé général de la mythologie scandinave basé sur les sources primitives, Liège and Paris (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, LXXI), 1936.

Здесь также представлена подборка мифологических поэм в изящном переводе :

[Pierre] RENAULD-KRANTZ, *Anthologie de la nordique ancienne poésie. Des origines à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard (collection Unesco d'œuvres représentatives. Série européenne), 1964.

Недавно было опубликовано превосходное критическое издание (сопровожаемое английским переводом и обширной аннотацией) некоторых поэм, цитируемых Жоржем Дюмезилем в этом томе, в частности, "*Völuspá*", "*Rígsþula*", "*Lokasenna*" и "*Skírnismál*":

Поэтическая Эдда. Том II: Мифологические поэмы. Редакция, перевод, введение и комментарии Урсулы Дронке, Оксфорд, Кларендон Пресс, 1997.

Скальдические стихи

Den norsk-islandske Skjaldedigtning. A: Тексты после хандскриптерн, I-II. B: Rettet tekst med tolkning, I-II. Под редакцией Финнура Юнссона (с датским прозаическим переводом), Копенгаген и Кристиания, 1912-1915.

Norrôna lovkväden från 800 - och 900-talen. Шведское издание и перевод Ивара ЛИНДКВИСТА, Лунд, Глируп (Nordisk filologi. Undersökningar och handböcker, II), 1929.

Den norsk-isländska skaldediktningen I-II. Под редакцией Эрнста А. Кокка, Лунд, Глируп, 1946-1949.

Французский перевод нескольких скальдических стихотворений см. в упомянутой выше [работе Пьера Ренольда-Кранца](#).

Сага об Инглингах

Снорри Стурлусон, *Инглингсага*. Под редакцией Элиаса Вессена, Копенгаген, Осло и Стокгольм (Nordisk Filologi, A, VI), 1952.

Среди различных изданий "*Истории королей Норвегии*" или "*Хеймскрингла*", в которых "*Сага об Инглингах*" является своего рода введением, мы можем упомянуть только следующие:

Снорри Стурлусон, *Хеймскрингла I*. Edited by BJARNI ADALBJARNARSON, Reykjavik, Hið íslenska fornritafélag (Íslensk fornrit, XXVI) 1941.

Новейший перевод основан на этом издании и сопровождается многочисленными пояснениями:

Снорри Стурлусон, *История королей Норвегии (Хеймскрингла)*. Часть первая: *от мифических истоков династии до битвы при Свольде*. Перевод с древнеисландского, введение и аннотация Франсуа-Ксавье Дильманна, Париж, Gallimard ("*L'Aube des peuples*"), 2000.

ОСНОВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЖОРЖА ДЮМЕЗИЛЯ, ЦИТИРУЕМЫЕ В СТАТЬЯХ НАСТОЯЩЕГО СБОРНИКА, В ПРЕДИСЛОВИИ ИЛИ ВО ВСТУПИТЕЛЬНЫХ ЗАМЕТКАХ²

Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner ("Annales du Musée Guimet-Bibliothèque d'études", XXXIV), 1924, XIX + 300 p.

Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative, Paris, Librairie Ernest Leroux ("Mythes et religions", I), 1939, XVI + 160 p.

Наряду с "*Les Dieux des Germains*" эта книга вскоре станет предметом нового издания с предисловием Франсуа-Ксавье Дильмана, которое будет опубликовано в сборнике "*Studia nordica*" Общества [нордических исследований](#)³.

Mumpa-Barуна. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, LVI), 1940, XII + 150 p.

Юпитер, Марс, Квирун. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris, Gallimard ("La montagne Sainte-Geneviève"), 1941, 264 p.

Возникновение Рима (Юпитер, Марс, Квирун, II), Париж, Gallimard ("La montagne Sainte-Geneviève", III), 1944, 222 с.

Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne (Jupiter, Mars, Quirinus, III), Paris, Gallimard ("La montagne Sainte-Geneviève", IV), 1945, 190 p.

Тарпея. Essais de philologie comparative indo-européenne, Paris, Gallimard ("Les mythes romains", III), 1947, 294 p.

Юпитер, Марс, Квирун, IV. Explication de textes indiens et latins, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses, LXII), 1948, 190 p.

Локи, Париж, Maisonneuve ("Les dieux et les hommes", I), 1948, 295 с.

Mumpa-Barуна. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté, Paris, Gallimard ("La montagne Sainte-Geneviève", VII), 1948, 216 p. *L'Héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes romains"*, Paris, Gallimard ("La montagne Sainte-Geneviève", IX), 1949, 256 p.

Le Troisième Souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande, Paris, Maisonneuve & Larose ("Les dieux et les hommes", III), 1949, 186 p.

Les Dieux des Indo-Européens, Paris, Presses universitaires de France ("Mythes et religions", XXIX), 1952, 146 p.

La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, V-VIII). Du mythe au roman, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, LXVI), 1953, 176 стр.

Rituels indo-européens à Rome, Paris, Klincksieck ("Études et commentaires", XIX), 1954, 96 p.

Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de l'École des hautes études. Секция религиозных наук, LXVIII), 1956, 112 стр.

Déesses latines et mythes védiques, Брюссель, Latomus (коллекция "Latomus", XXV), 1956, 124 с.

L'Idéologie tripartite des Indo-Européens, Брюссель, Latomus (коллекция "Latomus", XXXI), 1958, 122 с.

Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave, Paris, Presses universitaires de France ("Mythes et religions", XXXVIII), 1959, 130 p.

Локи. Немецкий перевод Инге Кёк. Введение Отто Хёфлера, Дармштадт, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, XX + 244 с.

La Religion romaine archaïque, с приложением "La Religion des Étrusques", Paris, Payot ("Bibliothèque historique"), 1966, 680 стр. - Второе переработанное и дополненное издание: 1974.

Миф и эпос, I. *Идеология трех функций в эпосах индоевропейских народов*, Париж, Gallimard ("Библиотека гуманитарных наук"), 1968, 656 стр. - Второе переработанное и дополненное издание: 1974.

Вместе с "*Мифом и эпопеей*", II и III (см. [ниже](#)), эта работа была переиздана в 1995 году в сборнике "Quarto" издательства Éditions Gallimard (с последнего издания, исправленного автором), с предисловием Жоэля Гризварда (Joël H. Grisward), библиографией Жоржа Дюмезиля (Georges Dumézil) и подробным оглавлением.

Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris, Presses universitaires de France (collection "Hier"), 1969, 151 p.

Idées romaines, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1969, 305 p.

Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais, Paris, Presses universitaires de France (collection "Hier"), 1970, 209 pp. - исправленное переиздание: Presses universitaires de France, "Quadrige", 1983.

Миф и эпопея, II. *Индоевропейские типы: герой, сорвиголова, король*, Париж, Gallimard ("Библиотека гуманитарных наук"), 1971, 406 с.

Миф и эпопея, III. *Histoires romaines*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1973, 366 стр. - Третье переработанное и дополненное издание: 1981.

Боги древних северян. Под редакцией Эйнара Хаугена. Введение К. Скотта Литтлтона и Удо Струтынски, Беркли, Лос-Анджелес и Лондон, Издательство Калифорнийского университета (Публикации Центра изучения сравнительного фольклора и мифологии Калифорнийского университета, III), 1973, XLVI + 157 стр.

Римские праздники дня и ночи, за которыми следуют *Дикс вопросов романцев*, Париж, Gallimard ("Библиотека гуманитарных наук"), 1975, 298 с.

Les Dieux souverains des Indo-Européens, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1977, 269 p. - Второе переработанное и дополненное издание: 1980.

Romans de Scythie et d'alentour, Paris, Payot ("Bibliothèque historique"), 1978, 380 p.

Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1982, 256 стр.

L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75), Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1985, 338 p.

Локи. Новое пересмотренное издание, Париж, Фламмарион ("Новая научная библиотека"), 1986, 261 с.

Le Roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100), edited by Joël H. Grisward, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines"), 1994 (опубл. март 1995), 337 с., 4 листа вне текста.

1. Для каждого источника (или коллекции источников) мы указываем только те издания, которые были использованы при подготовке данного сборника. Для того чтобы читатель мог представить себе работу в ее контексте, мы также приводим ограниченный выбор переводов этих работ на французский или другой широко распространенный язык.

2. Более подробную информацию об этих работах (последующие переиздания, переводы на разные языки и т. д.) и о творчестве в целом можно найти в замечательной библиографии, составленной Эрве Куто-Бегари (Hervé Coutau-Bégarie), *L'Œuvre de Georges Dumézil. Каталог, дополненный текстами Жоржа Дюмезиля*, Париж, Economica (Histoire), 1998, 212 с.

3. Главный офис: Высшая практическая школа, Секция исторических и филологических наук. В Сорбонне, 45-47, rue des Écoles, 75005 Paris.

© Presses universitaires de France,
за тексты Du mythe au roman, 4^еéd. 1987.
© Éditions Gallimard, 2000.

Éditions Gallimard
5 улица Гастон-Галлимар
75328 Париж
<http://www.gallimard.fr>

ЖОРЖ ДЮМЕЗИЛЬ

Мифы и боги
древней Скандинавии

Наряду с такими известными монографиями, как "*Мифы и боги германцев*", "*Локи*", "*Сага о Хадингусе*" (от мифа к роману) и "*Боги германцев*", великий историк религии написал целую серию исследований, посвященных ряду мифических сюжетов и божественных фигур древней Скандинавии. Среди них - женский персонаж Гуллвейг, которую сравнивали с фигурой Тарпеи в архаическом РOME, а также такие боги, как Бальдр, Хеймдалль и Видар,

Среди них были такие боги, как Бальдр, Хеймдалль и Видар, игравшие ключевую роль в эсхатологической драме древних скандинавов (Рагнарок), а также ряд мифологических и легендарных эпизодов, известных как из норвежской литературы (в частности, *"Истории королей Норвегии"* и *"Эдды"* Снорри Стурлусона), так и из *"Gesta Danorum"* Сакса Грамматика и народных сказок, собранных в современную эпоху.

В книге *"Мифы и боги древней Скандинавии"* собрано около двадцати таких исследований, которые до сих пор были разбросаны по научным журналам или включены в сборники посвящений или очерков.

Это электронное издание книги

"Мифы и боги древней Скандинавии" Жоржа Дюмезиля
выпущено 16 сентября 2016 года издательством Éditions Gallimard.

Она основана на бумажном издании той же работы